THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

LA LOGICA

4378

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

TRADUZIONE DALL'ORIGINALE

per

A. NOVELLI

NAPOLI
PRESSO F. ROSSI-ROMANO
Strada Trinità Maggiore, 6
1863

Monovrach

OPERE

DI

HEGEL

LA LOGICA

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

TRADUZIONE DALL'ORIGINALE

per

4398

A. NOVELLI

NAPOLI
PRESSO F. ROSSI-ROMANO
Strada Trinità Maggiore, 6
1863

B2918
I.N62

Exchange
Brown University
JUL 17 1934

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI FRANCESCO GIANNINI E C.
Vico S. Geronimo alle Monache, 1.

Eccovi, studiosi compatrioti, una traduzione dell' Hegel, che non io chiamerò perfetta. Se ogni filosofia non può formolarsi altrimenti che nella lingua da cui sgorga, l'idealismo del cattedratico di Berlino, mal contenuto nello stesso tedesco idioma, dee naturalmente trovarsi compresso in una lingua spirante per ogni sillaba i pregiudicati concetti di epoche passate da molto. Nessuna maraviglia dunque se il traduttore si sente un po' troppo in queste pagine. Fo avvertire che alla rovescio dell'essenzial pregio delle traduzioni, che esser debbono vernici trasparenti gittate su' grandi quadri, il tradurre l' Hegel è opera di scultura, in cui s'impronta la personalità dell' artista in quello stesso che rende fida la fisonomia dell' originale. E, badate, questa fedeltà io l' ho serbata, serbata a segno da voler riprodurre perfino lo spesso velo gittato soventi sull'ardue dottrine. È vero che per compenso leggerete vasti, dotti, luminosi schiarimenti, scritti dagli allievi ed amici dell'Hegel col materiale loro prestato dalle orali lezioni e dagli scritti inediti del grand'uomo (da me riportati in seguito di ciascun paragrafo sotto il titolo Dilucidazioni*); però fa d'uopo convenire che ancor questa gran luce qua e là non basta a vincere la tenebra. Ma è questa tenebra appunto quella che forma la caratteristica de' Geni. Omero, quando il suo sentimento trovavasi al di sopra del greco magniloquio, dicea: la cosa esprimersi così presso gli Dei, ma presso gli uomini non aver parola; e S. Paolo pronunziava; avervi in cielo arcane voci cui l'uomo non può ripetere. Non trovate dunque che io avrei fatto male il mio còmpito tentando volgarizzare la profondità di un pensiero ancora strano all' Europa? — Leggete e giudicatemi. — Se la vostra libera critica mi troverà degno di un plauso, ve ne ringrazio; ma non vi aspiro: non è questo il pensiero che mi ha mosso.*

INDICE

DELLA LOGICA

Prolusione letta dall' Hegel nell' aprire i suoi studi in Berlino pag. 1
Avvertenza del traduttore 5
Introduzione 7

LA SCIENZA DELLA LOGICA.

Prenozioni § 19 a 83 25
A. Primo passo dal pensiero all' obbiettività § 26 a 36.
Metafisica 50
B. Secondo passo dal pensiero all' obbiettività § 37 a 60
I. Empirismo 64
II. Filosofia critica 69
C. Terzo passo dal pensiero all'obbiettività § 61 a 78
La scienza Immediata 101
Nozione più precisa e partizione della Logica § 79 a 83. . . 118

PRIMA PARTE.

LA SCIENZA DELL' ESSERE § 84 a 110. . . . 130

A La Qualità
a. L'Essere. 132
b. L'Essere determinato 141
c. L'Essere per sè 151
B. La Quantità.
a. La quantità pura 156
b. Il Quantum 161
c. Il Grado 163
C. La Misura 171

SECONDA PARTE.

LA SCIENZA DELL'ESSENZA § 112 a 150 . . . 177

A. L'Essenza qual fondamento dell' Esistenza

a. Le pure determinazioni della riflessione α) L' Identità β) Il Diverso γ) Il motivo . . . . . pag. 182
b. L' Esistenza 198
c. La Cosa 200
B. L' Apparenza 206
a. Il mondo delle apparenze. 209
b. Il contenuto e la forma . . . . . *ivi*
c. La relazione 212
C. La realtà 223
a. La relazione di sostanzialità 237
b. La relazione di causalità 240
c. La reazion reciproca 243

TERZA PARTE.

LA SCIENZA DELLA NOZIONE § 160 a 224. . . 249

A. La nozione subbiettiva.
a. La nozione come tale 252
b. Il Giudizio 257
c. Il Raziocinio 273
B. L'Obbietto 289
a. Il Meccanismo. 291
b. Il Chimismo 295
c. La Teleologia 298
C. L' Idea 305
a. La vita 310
b. La Conoscenza 314
c. L' Idea assoluta 323

PROLUSIONE

LETTA DA HEGEL IL 22 OTTOBRE 1818

NELL'APERTURA DEGLI STUDI

in Berlino.

Miei uditori,

Or che, chiamato da regia grazia, vengo la prima volta in questa Università per dettarvi filosofia, concedete vi parli del quanto lieto e pregevole io trovi l'imprendere più larghe accademiche funzioni in simil punto del tempo e dello spazio. Parmi, quanto al tempo, ne circondino condizioni tali da promettere attenzione ed amore alla filosofia, che può scioglier sonora la sua voce già fatta muta. Fino a ieri i piccoli quotidiani interessi, e l'alto interesse di salvar reintegrando la vita de' popoli e degli Stati intera, assorbivano le forze tutte dello spirito, tutta la potenza del paese, tutte le estrinseche risorse, così da non dar campo alla vita intrinseca del pensiero: lo spirito del mondo, tratto fuori di sè ed affaccendato nella realtà, venía impedito dal ripiegarsi su se stesso per godervisi nel suo proprio penetrale. Oggi però il sopravvento della realtà va declinando: la nazione tedesca ha riconquistata la nazionalità, fondo d' ogni vita; talchè accanto all'ordinamento del mondo reale anche il libero regno del pensiero per virtù propria fiorirà. In effetti la potenza del-

lo spirito va giganteggiando: han valore solo le idee o ciò che si attagli all'idea; e perchè una cosa tenga fermo fa d'uopo che porti lo stampo dell'intelligenza e del pensiero. Egli è per l'oltrepotenza dello spirito, se lo Stato che or mi accoglie pesa molto sulla realtà, nella politica; pareggiando in fatto di potere ed indipendenza gli Stati di lui più doviziosi. In esso, per vero, ha forma e fiore la scienza che è un essenziale momento nella vita degli Stati; ed in questa Università, che è centro a tutte, fa pur d' uopo che trovi posto e predilezione la filosofia, centro d' ogni cultura e scienza e verità. E non è solamente la vita del pensiero, base degli Stati, quella che ha preso piede nella coscienza del popolo: essa ha partorito la grandiosa lotta fatta in union de' principi per guadagnar l'indipendenza, l'annichilamento della tirannia, e la libertà. La potenza morale dello spirito, sentita nella propria energia, spiega la sua bandiera, e fa valerne il sentimento come forza e possanza reale. È da ritenersi superiore ad ogni prezzo quel vivere, muoversi, ed operare della nostra generazione con un sentimento, in cui si concentra e dritto e morale e religione. Lo spirito in tal profondo e compreensivo operato si eleva alla sua dignità: l' insipidezza della vita e l' insignificanza degl' interessi cadono; e la superficialità delle vedute e delle opinioni, messa a nudo, si dilegua. Questa qualche cosa di serio, affacciatasi alla coscienza, è il corpo proprio della filosofia: contro cui fan guerra da un lato l'immergersi negl' interessi de' quotidiani bisogni; dall'altro la vacuità delle opinioni, che dominando la coscienza non lascian posto alla ragione incapace d' egoismo. Codesta vacuità andrà dissipata quando gli uomini trovino indispensabile agitarsi circa ciò che ha valor sostanziale; quando sian progrediti tant'oltre da riguardarlo come la sola cosa salda. Noi abbiam visto codesto tempo: abbiam visto formarsi il nocciolo, il cui ulteriore sviluppo politico, morale, religioso, scientifico è confidato a'nostri giorni.

La mission nostra, il nostro affare è prender cura del filosofico sviluppo di quel fondo sostanziale, che or ringiovanisce e s'invigora. Codesto ringiovanirsi, manifestatosi nelle opere, realizzatosi in politica, ha un' ulteriore estrinsecazione nel contegno morale e religioso, e nella ricerca di base soda a tutti i rapporti della vita. E 'l co-

noscer la verità è ciò che v' ha di più sodo in sè e per sè. Un tal bisogno, per cui la natura spirituale distinguesi dalla puramente sensitiva e gaudente, è il fondo stesso dello spirito, ed è per sè universale. L'odierna serietà è in parte frutto del tempo, ma in parte è proprietà dello spirito tedesco. Il contrassegno dell' esser tedesca la coltura della filosofia, leggesi nelle circostanze del corrispondente studio presso noi, e nella significazione datane al nome presso le altre nazioni; le quali, conservandone il vocabolo, ne han cangiato il senso; onde la cosa è deturpata, sparita, sì da non restarne ombra o rimembranza. La scienza si è rifugiata in Alemagna: qui solo ha vita. Confidata a noi la conservazione di codesta santa luce, è nostra missione curarla, nutrirla, e far sì che non vada spenta e perduta sotto l'egoismo umano l'altissima sua prerogativa. — Pure la Germania, nell' irragionevolezza de' primi giorni della sua seconda vita, andò tanto lungi da assicurare d' aver trovato e dimostrato, non avervi conoscenza della verità: Dio, essenza del mondo e dello spirito, restar inconcepibile, incomprensibile: lo spirito dover attenersi alla religione, alle credenze, sentimento e pregiudizio, senza pretendere a scienza razionale: la conoscenza non raggiungere la natura dell' assoluto, sia Dio, sia quello che v' ha di assoluto nella natura e nello spirito; e limitarsi da un lato alla parte puramente negativa, non vera, e riconosciuta come non soda transitoria e passeggiera; cogliendo dall' altro lato l' estrinseco delle cose, specialmente la storia, le accidentali circostanze tra le quali la data conoscenza è apparsa, cui l'erudito e 'l critico apprendono precisamente nel suo aspetto d'accidentalità. Si è ito lungi quanto il romano proconsole Pilato, che rispondeva alla parola *verità* pronunciata da Cristo: cosa è verità? significando l' emozione pruovata a tal parola, e la miscredenza al vero. Rinnegar la verità, indecoroso e vile in tutti i tempi, fu, per tal via, valutato a' nostri giorni quasi il più alto trionfo dello spirito. Simile disperazione della ragione, penosa e sconfortante, figliava la leggerezza de' sentimenti religiosi e morali, nonchè l'insignificanza ed aridità della scienza che diceasi illuminatrice, e di cui scorgevasi l'impotenza e l' orgoglio nel radicale oblío de' più alti interessi; infine raffermava la coscienza nella mis-

credenza all' Eterno ed al Divino quando nella sedicente critica filosofia assicurava aver dimostrato essere impossibile il conoscere l'Eterno ed il Divino — Anche codesta presunta scienza si è arrogato il nome di filosofia; e nulla giunse più accetto alle volgari intelligenze, nulla fu più prontamente adottato come questa dottrina della insipienza: l'aridità la vanità fu così reputata l'ottimo risultato degli sforzi intellettuali. Nulla saper di vero, non conoscere che il fenomeno il transitorio l'accidentale il vuoto; questa fu la vanità che largamente guadagnossi il nome di filosofia, e che riportò fin oggi la palma. Fin da quando è risurta la filosofia in Germania, non accadde cosa peggiore del dilagar di tali vedute annullanti la conoscenza razionale, e che trafugatesi dal passato stanno in aperta contraddizione con lo spirito *sostanziale* dell'epoca.

Or surge per lo spirito un'aurora di rettitudine, cui io saluto ed invoco. È di lei che m'interesso; sapendomi quanta forza infonda alla filosofia. E soprattutto fo appello allo spirito della gioventù, che è il bel tempo della vita, franco da sistemi circoscriventi le mire della necessità; capace della libertà di una disinteressata ricerca della scienza; pura dall'indole negativa della vanità, dall'insignificanza dello studio puramente critico. Un cuor retto ha ancor vigoria per raggiungere il regno della verità, ed è in questo che la filosofia ha fissa la sua dimora, schiusa agli studiosi. Tutto che in vita è vero grande divino, lo è per l'*Idea;* e scopo della filosofia è comprenderla nella sua vera forma ed universalità. La natura si piega necessitata alla ragione: il regno dello spirito è quello della libertà. Tutto che l'umana vita racchiude, tutto che vale e tien fermo, è di natura spirituale: ed il regno dello spirito esiste per la coscienza della verità e del dritto, ossia compresa l'Idea.

Oso sperare, oso desiare che mi riuscirà guadagnar, meritandola, la vostra confidenza nel sentiero cui batteremo. Ma vorrei del pari che aveste confidenza nella scienza, fede alla ragione, confidenza e fede in voi stessi. Il coraggio della verità, la fiducia alla potenza dello spirito è la condizione prima dello studio filosofico. L'uomo dee onorar sè stesso e credersi degno di qualsiasi sublime cosa: non si penserà mai abbastanza della grandezza e forza dello spirito. La

misteriosa essenza dell' universo non ha in sè forza, che opporsi possa alla brama di sapere: essa è costretta svelarsi, spiegare le sue ricchezze, le latebre sue, perchè lo spirito le vegga e se ne impossessi.

AVVERTENZA NECESSARIA PER LA FRASEOLOGIA DELL' HEGEL.

1. Nel linguaggio di Hegel il concetto si distingue dalla nozione: questa non è che lo sviluppo dell' Idea unica, indipendente dall' attività finita; quello è formato dalla nostra mente ed è proprio del subbietto. Così la vita p. e. è una nozione che noi non formiamo, ma troviamo realizzata nel mondo; un tavolino, una sedia sarebbero concetti dipendenti da noi.

2. Si faccia lunga attenzione alle due parole Contenuto, e Determinazione; senza di che, tutte le seguenti pagine restano indicifrabili. Il tedesco ha la parola In-halt (tener dentro) per un sinonimo di quello che noi italiani diciamo Sostanza (sub-stans); ma con quella esprime molto di più di ciò che noi facciamo col vocabolo sostanza: tutto che può dirsi sostanziale, fisso, immutabile, essenziale, vero, in qualsiasi cosa, questo è un In-halt, un contenuto, in quanto che da lui dipendono le variazioni, i cangiamenti, il transitorio, l' accidentale della cosa stessa — Non è possibile dunque cangiare questa nomenclatura, sulla quale poggia il sistema di Hegel.

La Determinazione poi è quella che potrebbe dirsi specificazione, ma senza renderne a capello il significato. La Determinazione è ciò che distingue una cosa da un'altra, o meglio è ciò che fa essere una cosa quella e non altra. Così una specie sarebbe la determinazione di un genere, un individuo sarebbe la determinazione di una specie. In tedesco questo vocabolo si esprime per Bei-stimmen (attagliare ad un

modello); ma certamente l'italiano scolpisce meglio l'idea corrispondente; chè de-terminare vuol dire apporre un'altra limitazione, ed ogni limitazione o distinzione senza dubbio determina — Si capisce bene che la determinazione val quanto una definizione reale.

Contenuto e Determinazione ecco le due idee su che si basa tutto l'edificio della scienza di Hegel, che riguarda l'universo come un Contenuto indeterminato che si determina successivamente.

3. La ragione per Hegel non è l'intelletto : questo non può afferrare che una delle due opposte determinazioni in cui si scioglie una nozione; quella la *comprende* nella totalità. Così l'intelletto non può riguardare l'anima se non come finita, o come infinita; ma la ragione l'apprende sotto tal punto di vista che riunisca insieme la limitazione e l'illimitazione. Le parole copiano il prodotto dell'intelletto, non il dato della ragione: quindi il difficile della filosofia.

4. Il tedesco Da-seyn vuol dire esser presente , essere là: nel linguaggio dell'Hegel vuol dire l'Essere che passa dal nulla allo esistere , o meglio l'essere limitato : mancando all' italiano un vocabolo che renda intiera l'idea, nelle presente traduzione si è cercato sostituire *Essere determinato.*

Si sarebbe potuto usare la parola italiana *Fatto* per dinotare tale idea, ma per non voler azzardare il pericolo di frantendere Hegel, non si è prodigata simile voce.

5. Quasi simile al Daseyn è il Werden , modo infinito del participio passato dell' ausiliario Essere. Noi potremmo dirlo *Stare* , ma vi mancherebbe l'idea della fluidità e movimento continuo. Sostituiamo perciò non il francese Divenire , come ne corre il vezzo, bensì il Fieri de' Latini.

6. L'altra idea fondamentale di Hegel è quella del Momento. Il momento dice movimento , ed è lo sviluppo intrinseco di una idea , che si presenta così sotto altro aspetto. P. e. il nulla è un momento dell' Essere, perchè non è che l'idea stessa dell'Essere, il quale corrispondendo alla indeterminazione assoluta non è che il nulla.

INTRODUZIONE.

1.

La filosofia non ha il vantaggio delle altre scienze, le quali pongono il loro obbietto quale immediatamente è dato dalla loro definizione, e presuppongono il metodo quanto al principio ed all' andamento. Veramente l'obbietto della filosofia è quello stesso della religione; essendo per ambe il vero, inteso nel suo più alto senso: esser Dio la verità, e la sola verità. Ambe parlano del finito, della natura, dello spirito, e de' loro rapporti tra essi e con Dio. La filosofia può quindi conoscere il suo obbietto ed interessarsene; lo deve anzi: e se la concezione dell'obbietto precede la nozione dello stesso, lo spirito, pensante pel concetto, ripiegandosi in sè, s'innalza al conoscere ed al comprendere. Ma meditando si scorge presto il bisogno di fissar la necessità del suo contenuto, e di mostrare l'essere e le relazioni del suo obbietto. Che imperò questa scienza sembra incapace ed impossibilitata a porre dignità ed assiomi che tengan fermo. La difficoltà di un principio viene da ciò che questo pone come immediata una proposizione; o meglio, esso stesso è tale proposizione.

2.

La filosofia inoltre può in generale esser definita: Un pensiero meditantesi come obbietto. — S' egli è vero, come lo è, che l'uomo pel pensiero si distingue dagli animali; ne siegue che ogni umana cosa in tanto è umana in quanto procede dal pensiero. Ma la filosofia è una speciale forma del pensiero, in quanto è una conoscenza, una comprensiva conoscenza; chè il pensiero ha una diversità di forme in ciascuna classe di fatti umani. Lo stesso essere umano dell'attivo uman pensiero, in quello che è identico con sè stesso, non è che un pensiero. Ma la cennata diversità si poggia su questo che

l'umano valore della conoscenza, ottenuta per via del pensiero, non apparisce solo in forma di pensiero, ma anche di sentimento, percezione, immagine; forme tutte diverse dal pensiero in quanto son forme.

Egli è un vecchio pronunziato, una proposizione divenuta triviale, che l'uomo si distingue dagli animali quanto al pensiero. Parrà puerile o strano il riandare su tal vecchia credenza. Pure questo esame è a reputarsi indispensabile, stante il pregiudizio de'moderni, secondo il quale, sentimento e pensiero sono così divisi, opposti, pugnanti tra loro, che il sentimento, particolarmente religioso, sarebbe forzato ruinato annientato dal pensiero; onde religione e pietà non avrebbero lor sede e radice nel pensiero. Per tale contrapposto va dimenticato che l'uomo soltanto è capace di religione; e che l'animale non ha religione, come non gli conviene nè dritto nè moralità.

Quando si ritiene detta separazione della religione e del pensiero, si ha conto di un pensiero riflesso, pensiero che si contrassegna come meditazione, pensiero che ha per suo contenuto il pensato, e che porta alla convinzione. Poichè si neglige esaminare tal distinzione, ne sieguono concetti grossolani e motivi di accusa contro la filosofia. Difatti, se all'uomo conviensi religione, dritto e buon costume, solo in quanto è pensante, certo il pensiero non è inoperoso nella religiosità, giustizia e costumatezza, sia esso in forma di sentimenti credenze o rappresentazioni: l'attività e l'efficacia di quello sono reali e racchiuse in questi: solo è a segregarsi il pensiero puro dal pensiero determinato, da'particolari sentimenti, e dalle rappresentazioni. Nel pensiero meditativo si racchiude la riflessione, il ragionamento ed anche la filosofia.

A tale è giunto lo sbaglio, che va considerata la riflessione come il postulato essenziale, come la sola via per la quale si colga il concetto dell'Eterno e del Vero, e la persuasione di loro verità. Così p. e. si son date metafisiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio; quasi che in forza di dimostrazioni si o-

prasse effettivamente la credenza e la convinzione d' avervi un Dio. Simile opinione vale l' altra, che noi non possiamo mangiare fino a quando non acquistassimo la conoscenza della natura chimica, botanica e zoologica de'mezzi di nutrizione; e dovremmo non sostentarci fino a quando compiuto non si fosse lo studio dell' anatomia e della fisiologia. Se la cosa andasse così, queste conoscenze, nella loro sfera, e la filosofia, nella sua propria, guadagnerebbero d'utilità, sarebbero anzi d' assoluta necessità; ma intanto esse, lungi dall'essere indispensabili, non esisterebbero affatto.

3.

Il contenuto della nostra coscienza, di qualunque specie sia, si determina in sentimenti, intuizioni, immagini, rappresentazioni, fini, doveri ec., nonchè in pensieri e nozioni. Il sentimento, l'intuizione, l'immagine ec. sono forme di quel contenuto che rimane sempre lo stesso; sia che semplicemente sentito intuíto rappresentato voluto; sia che sentito e pensato, intuíto e pensato insieme. L'obbietto della coscienza, il suo contenuto, è in ciascuna di queste forme,e nella loro miscela. In tale obbietto pertanto la diversa determinazione delle forme fa diverso il contenuto; cosicchè pare esservi uno speciale obbietto in ciascuna delle forme; e quello che è uno apparisce come diverso contenuto.

La determinazione in sentimenti, intuizioni, bisogni, voleri e simili, si chiama concezione, in quanto è conosciuta: onde va detto in generale che la filosofia pone pensieri, categorie, o meglio, nozioni in luogo di concetti; i quali ponno essere considerati come metafore del pensiero e delle nozioni. Se si hanno concetti, non per questo se ne conosce il loro significato ideale, il loro pensiero, la loro nozione; e, viceversa, altro è aver pensiero e nozione, altro è conoscere le rappresentazioni, le intuizioni, i sentimenti correlativi. Poggia su di ciò una par-

te dell'inintelligibilità della filosofia. Questa difficoltà non è che il disavvezzamento, l'incapacità di pensare astratto; cioè di fissare il pensiero puro, e scrutarlo. Nell'usuale coscienza i pensieri sono vestiti e sintesizzati con sensazioni ed altre facili produzioni dello spirito: nel meditare, nel riflettere, nel ragionare noi mischiamo sentimenti, intuizioni, concetti co' pensieri. In questa proposizione d' intelligibilissimo significato: *Questa foglia è verde*, sono mischiate le categorie di *Essere, Unità* ec. È tutt' altra cosa porsi ad obbietto il pensiero puro — L' inintelligibilità della filosofia nasce pure dall'ansia di voler rappresentarsi sotta la forma di concetto quello che nella coscienza è pensiero e nozione. Di qui l'espressione che non si sa cosa pensarsi debba di una nozione, quand'anche compresa; non dovendo pensarsi in una nozione altro che la nozione stessa. Il senso di questa espressione non è che la brama di un pronto facile ordinario concetto; di quella coscienza che cerca qualche cosa di solido su cui posare. Chi si trova trasportato nella regione delle nozioni, questi non sa in che mondo sia. Quindi gli scrittori, i predicatori, gli oratori sono stimati intelligibilissimi sol quando porgano a'loro lettori ed ascoltanti concezioni agevoli che facilmente s'imprimano nell'anima.

4.

Alla filosofia importa avere o svegliare un suo particolar modo di conoscenza, che non sia l'ordinaria. Quanto all' obbietto della religione, specialmente quanto alla verità, la filosofia dovrebbe mostrare la capacità di riconoscerla da per sè; e quanto all' apparente diversità de'religiosi concetti, dovrebbe giustificarne le divergenti determinazioni.

5.

In grazia de' premessi schiarimenti sull' assegnata differenza; e fissato che il vero contenuto della nostra coscienza si pone nella sua

vera luce sotto forma di pensieri e nozioni, si ricorderà l'antico pronunziato che statuisce la necessità della riflessione per sapere quanto vi sia di vero negli obbietti ed avvenimenti, ne'sentimenti, percezioni, opinioni, rappresentazioni, e simili. In ogni caso il riflettere fa almeno che i sentimenti, le rappresentazioni ec. si cangino in pensieri.

Poichè la filosofia non pretende altro che pensare, e ciascuno per natura il può, così in dispetto del cennato nel paragrafo 3, va contraddetta la difficoltà affacciata sulla intelligibilità della filosofia. Questa scienza sperimenta spesso l' umiliazione di veder tali, che non se ne son data la minima pena, parlarne a casaccio; asserire di comprender tutto vi si riferisca, credendosi capaci di filosofare, ed entrar giudici della subbietta materia, purchè abbiano qualche coltura é un po' di religione. Confessano che per conoscere le altre cose bisogna prima averle studiate; e che per pronunziare un giudizio sia necessario avere esatte conoscenze. Convengono che per rattoppare una calzatura sia di mestieri averlo imparato ed esservisi reso pratico, quantunque ciascuno ne possegga una norma nel proprio piede ed una naturale attitudine nelle mani. Solamente per filosofare non si richiederebbe nè studio, nè insegnamento, nè pena. Questa comodissima opinione ha ricevuta negli ultimi tempi la sua conferma dal sistema della Scienza immediata, scienza per visione diretta.

6.

D'altra banda egli è importante intenderci su questo, che il contenuto della filosofia non è altro se non la realtà; quella cioè che originata dallo spirito vivente dà valore al mondo, sia l'esterno sia l'interno della coscienza. La coscienza primitiva di tal contenuto va chiamata *Esperienza*. Una sensata considerazione del mondo distingue quello che veramente merita il nome di realtà da quello che nell'ampio

mondo degli esseri intrinsecamente od estrinsecamente determinati è solo un'appariscenza fluida e senza significato. Or poichè la filosofia ha un contenuto diverso da quello delle altre scienze solo in quanto alla forma, siegue che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza. Questo accordo può almeno essere riguardato come pietra di paragone della verità di una filosofia; ritenendo essere il più alto fatto della scienza quello di operare, riconosciuto tale accordo, la riconciliazione della ragione conscia di sè con la ragione vivente che è realtà.

Nella prefazione della mia filosofia del dritto, trovasi la proposizione: Il razionale è reale; ed ogni realtà è razionale. Queste semplici proposizioni sono state acremente oppugnate, e veramente da parte di tali che io non mi so quanto si abbiano di filosofia e religione. È impossibile tirar la religione a questo, da mostrar la mia tesi quasi rinnegante la dottrina della provvidenza di Dio. E per ciò che sia filosofico senno è a presupporsi si conosca che Dio è realtà, anzi realissimo, il solo reale; e che l'Essere determinato, riguardandone il lato formale, è apparenza in parte e solo in parte realtà. Nell' ordinario della vita nomasi realtà qualsivoglia accidente, sia errore o male od altro simile, sia pure una trascurabile passeggiera esistenza. Ciò nonpertanto, anche secondo l'ordinario sentire, non si onorerà dell'enfatico nome di realtà una caduca evenienza: l'accidentale è un'esistenza che appena ha valor di possibile, che può essere o non essere. Quando io ho parlato di realtà, era a ricercarsi in qual senso io avessi usata questa espressione; e che, trattata la logica, distinguessi la realtà non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma anche dall'Esser determinato, dall'Esistenza, e da altre simili determinazioni. Questa espressione: realtà del razionale, fa surgere il concetto che l'idea, l'ideale sia cosa troppo sublime per aver realtà, e troppo impotente per procurarsela. Questa distinzione di realtà e d'idea è radicata nell' intelletto che ritiene per veri i sogni delle sue astrazioni, e che è geloso di un DOVERE (applicato fino alla

politica), quasichè al mondo facesse d'uopo specchiarsi in quel Dovere per indagare come saria mestieri essere, e non è. Che se il mondo è come dev' essere, che ne sarebbe dell'alta sapienza di quel Dovere ? Quando si volesse parlar di talune triviali estrinseche passeggiere circostanze ed ordinamenti, che per un certo tempo possono anche avere un relativo peso, ciò sarebbe giusto ; ed in tal caso vi ha molto che conferma la cennata comune opinione. Chi vi ha che guardandosi intorno non iscorga fatti che non sono quali dovrebbero essere ? Nonpertanto si ha torto a credere che la scienza filosofica trovi il suo interesse in tali obbietti, in tali esigenze: la filosofia non ha a fare se non con l' idee ; le quali non sono per verun conto così impotenti da dover essere realizzate : essa s'incarica di realtà : e le circostanze, le ordinazioni non ne sono che l'involucro superficiale ed estrinseco.

7.

Poichè la meditazione racchiude il principio (anche nel senso di cominciamento) della filosofia (rifiorita nella sua indipendenza in questi ultimi tempi dopo la riforma religiosa , e dall'astrazione dei Greci estesa all'infinito mondo delle appariscenze), si è assegnato il nome di filosofia alla scienza dell' universale dell' empiriche individualità, del necessario, delle leggi che reggono le infinite accidentalità; e suo contenuto furono le intuizioni dell'intimo e dell'estrinseco della *presente* natura, del *presente* spirito.

Il principio dell'empirismo implica questa massima infinitamente grave: per pensare e concepire un contenuto bisogna prima tutto che l'uomo sia là, o meglio, che tale contenuto vada unito con la certezza di se stesso : è necessario che vi si trovi l' uomo, o semplicemente co' suoi sensi esterni, o col profondo dello spirito, cioè colla sua coscienza. È questo principio stesso che oggidì è appellato Fede, Scienza immediata, rivelazione esterna e più precisamente interna. Noi chiamiamo questa scienza, che

essi dicono filosofia, scienza empirica del proprio punto di partenza. Il tutto che vi si ha in mira sono leggi, tesi, una teoria, pensiero di ciò che ne sta d' innanzi. In tal senso la fisica di Newton sarebbe chiamata filosofia della natura: e quando Grozio per via di ordinari ragionamenti compose una teoria impiantata sullo storico urtarsi de' popoli, quelle generali dignità potrebbero essere appellate filosofia del dritto positivo esterno. In forza di una simile definizione della filosofia, dura a Newton la fama di gran filosofo; ed un fabbro d'istrumenti che non ponno classificarsi tra gli apparati magnetici, o elettrici, chiamerà il termometro, il barometro e simili, strumenti filosofici. Veramente non è un ammasso di legno o ferro che dovrebbe esser chiamato strumento della filosofia (1) il quale sta nel pensiero. Negli ultimi tempi fu chiamata filosofia anche la scienza dell'Economia politica, che noi nomiamo razionale economia degli Stati, o, per avventura, intellettuale economia politica (2).

(1) Tra' titoli di alcuni libri ultimamente apparsi ho trovato in un giornale inglese il seguente : The art of preserving the hair on philosophical principles. Per principii filosofici della preservazione de' capelli s' intendono probabilmente i chimici, fisiologici e simili.

(2) In bocca agli uomini di Stato inglesi si trova l'espressione di principii filosofici nel senso di universali principii dell' economia politica, anche nei pubblici rapporti. Lord Brougham nella seduta del Parlamento del 1825 (2 febbraio), in occasione della risposta al discorso della Corona, diceva « i principii filosofici di libero commercio (chè son essi filosofici) sulla cui applicazione S. M. ha oggi complimentato il Parlamento ecc.

Non solo questo membro dell'opposizione, anche il Segretario di Stato Canning, in un banchetto tenuto dalla compagnia mercantile sotto la presidenza del primo ministro Carlo Liverpool, rispondea così ad un brindisi: « Ci è largito un tempo in cui i ministri possono applicare a prò di questa terra le esatte profonde massime della filosofia. . . . » Fa piacere veder onorato il nome di filosofia in bocca de'ministri di stato inglesi; benchè s'intenda ben diversamente che in Germania la filosofia in Inghilterra.

8.

Per quanto queste conoscenze si appaghino del loro campo, si scorge in sul bel primo una sfera d'obbietti che non vi è compresa, cioè la libertà, lo spirito e Dio. Questi non ponno collocarvisi mentre non sono del dominio dell'esperienza: essi non son soggetti ai sensi, poichè il loro contenuto si presenta come infinito.

Vi ha una vecchia proposizione, falsamente attribuita ad Aristotele, perchè sostegno della sua filosofia: *Non v' ha nell'intelletto se non ciò che fu sentito.* La filosofia speculativa non rigetta questa proposizione; ma del pari ritiene, viceversa, nulla avervi nel senso se non ciò che fu nell' intelletto, inteso nell' universale significato di νους, spirito causa del mondo; e che i sentimenti giuridici etici religiosi sono sentimenti e sperienze di tal cosa, che ha sua sede e radice solamente nel pensiero.

9.

Per altri la ragione subbiettiva, onde appagarsi, abbisogna d'una forma, sita precipuamente nella *necessità*. In ogni forma scientifica in parte v' ha un universale un genere ec., per sè indeterminato, estrinsecamente ed accidentalmente connesso con particolari, i quali anche tra essi son ligati estrinsecamente e per caso; ed in parte v' hanno principii immediati, dati, presupposti. In ambi non è soddisfacente la forma della necessità. La meditazione che soddisfa a simile bisogno è il pensiero speculativo, filosofico. Questa meditazione che ha comune con le altre la sua natura, ne differisce per sue proprie forme il cui universale è la nozione.

La relazione della scienza speculativa con le altre sta in ciò, che quella non lascia già da banda il contenuto empirico delle altre; ma ravvisatolo, e trattane la parte universale

necessaria , la trasforma nelle proprie categorie, precisandone il valore. Cosicchè la differenza tra le due scienze sta proprio in questa trasformazione di categorie. La logica speculativa contiene la logica e metafisica degli antichi ; conserva la stessa forma di pensiero , le stesse leggi ed obbietto , solo configurandoli e riducendoli a più ampie categorie.

Fa d'uopo distinguer la nozione, nel senso speculativo, da ciò che ordinariamente vien nomato nozione; pel cui senso va fondata l'opinione, mille e mille volte ripetuta e passata in assioma , che l' infinito non può esser compreso dalla nozione.

10.

Egli saria a rettificare questo pensamento circa la forma delle filosofiche conoscenze, sia quanto alla necessità , sia quanto all' attitudine di conoscere l'obbietto assoluto. Ma ciò sarebbe di già filosofare : ciò costituirebbe l' intimo della filosofia. Una preliminare ricerca all'uopo sarebbe antifilosofica, dovendo constare di un insieme di proposizioni, pronunziati e ragionamenti, che sarebbero accidentali opinioni ; delle quali potrebbesi con ugual drittto asserire il contrario.

Un punto fondamentale della filosofia critica sta in ciò, che prima di riconoscere Dio e l'Essenza abbia a perscrutarsi se la potenza conoscitiva sia di ciò capace ; che sia da esaminarsi l'istrumento pria d'intraprendere un lavoro, il quale si compia per mezzo di quello ; senza di che ogni fatica saría perduta. Questo modo di vedere è apparso plausibile tanto da destare meraviglia e consentimento. La conoscenza, nel suo interesse per l' obbietto e per le efficienze dello stesso, s' è rivolta alla parte formale. Però se non vogliamo illuderci con parole, egli è facile a vedere che gli altri strumenti si prestano all' esame ed al giudizio in riguardo all' importanza del lavoro, cui sono destinati; ma per l' esame della conoscenza, non potendo essa

avvenire che conoscendo, l'esaminare un tale strumento sarebbe già conoscere. E conoscere pria che si conosca è così assurdo, come la risaputa proposizione dello Scolastico : imparare il nuoto pria di fidarsi alle acque.

Reinhold che ha riconosciuto l' errore signoreggiante in tal principio, per correggersi, ha incominciato a filosofare problematicamente con ipotesi , dalle quali non seppe come distrigarsi fino a che nella sua via non s'incontrò con qualche vero primordiale. E' camminò per la sua strada nel modo consueto, analizzando un empirico fondamento, ossia l'ordinaria accettazione d' una definizione. Non è a dire che vi ha esattezza nel dichiarare metodo ipotetico quel procedere per l' usuale via di presupposti e premesse. Ciò però non cambia l' affare, e solo rivela la sua insufficienza.

11.

Il bisogno della filosofia può essere circoscritto a questo , che mentre lo spirito come senziente ed intuente ha per suo obbietto il sensibile, quali sarebbero le immagini fantastiche e le tendenze della volontà ; per lo contrario , nella differenza di queste forme del suo essere determinato e del suo obbietto , legge il loro intimo, il pensiero , riverberandolo nell' obbietto. Per tal via , senza metafore , lo spirito ritorna a se stesso, al suo principio , alla sua purissima medesimezza, che è il pensiero. Questo, perduto di vista quando svanisce nella sua contraddizione ossia nella non identità con sè, vien ritrovato nell' altro opposto. Chè il pensiero non perisce , resta fermo nelle sue trasformazioni , loro riman superiore , e trova in se stesso lo scioglimento delle proprie contraddizioni.

È dessa una veduta principale in Logica, che la natura del pensiero è la stessa dialettica. Il pensiero come intelletto si pone nella negazione di se stesso , nella contraddizione , e disperando di poter fornire la soluzione delle contraddizioni

nelle quali s' avvolge, s' appiglia a diverse soluzioni e certezze offerte dallo spirito nelle altre sue guise e forme. Dietro un tal ritorno il pensiero non è spinto a cadere nella misologia, sperimentata da Platone; nè ad intraprendere una polemica contro se stesso, come avviene nel sistema della Scienza immediata, riguardata come esclusiva forma del conoscimento del vero.

12.

La filosofia, che sorge sulla cennata necessità ha per suo punto di partenza il sensibile, l' immediata e ragionante coscienza. Ma poi nasce vaghezza di elevare il pensiero al suo puro elemento, in una lontana negativa relazione col suo principio. E' trova così nell'idea dell'universale essenza di questi fenomeni la sua fermata; più o meno astratta che siasi quest'idea (l'assoluto, Dio). Al contrario ove la conoscenza empirica pretenda innalzarsi alla necessità, cancellando quelle forme, nelle quali la ricchezza del suo contenuto si presenta come immediata, data, epperò moltiplice, o meglio accidentalità; in tal caso il pensiero, staccandosi da quell'universalità nella quale cercava satisfarsi, procede allo sviluppo. Con ciò prende da un lato il contenuto con le sue determinazioni, quali si presentano, e dall' altro si spinge al pensiero originario, in forza della stessa necessità della cosa.

Si parlerà molto in prosieguo del rapporto dell'immediato e del mediato della coscienza. Qui solo è da avvertire, che comunque tali due momenti appariscano diversi, pure nessuno di essi può mancare, ligati quali sono da indivisibile nesso. Così la conoscenza di Dio, al par di tutte le soprassensibili, suppone essenzialmente un elevarsi sull' esperienza; epperò racchiude una negazione di questa, ch'è l'elemento mediato; dappoichè il mediato è un principio ed un progresso ad un secondo, il quale in tanto è, in quanto lo spirito cammina allo stesso per lo mezzo di un altro. Quindi la conoscenza di Dio sta di per sè indi-

pendente dal lato empirico; anzi essa sta essenzialmente per questa negazione ed elevazione. Quando il mediato sia riconosciuto come condizione del sapere , si può dire (e non si dice molto con ciò), che la filosofia deve all'esperienza il suo sorgere, chè nel fatto il pensiero è essenzialmente la negazione dell' immediato. Così la nutrizione non istà senza i mezzi , ma essa non si farebbe senza distruggere questi ; e se perciò volesse dirsi ingrata, il pensiero lo sarebbe nella stessa misura.

Il pensiero in sè riflesso, epperò immediatamente immediato, a priori, è l' universale ; posa in se stesso , indifferente alle specialità del suo sviluppo; e pari alla religione, sviluppata od informe, configurata in iscienza o serbata quale illimitata credenza nel cuore,possiede questa intensiva natura della soddisfazione e della beatitudine. Si rimprovererà di formalismo quel pensiero, che s'arresta alla universalità delle idee, come è necessariamente il caso delle prime scuole ; onde l' Essere degli Eleatici , il *Fieri* di Eraclito e simili. Ed anche presso filosofie più sviluppate può accadere che siano nelle specialità abbracciate e ripetute proposizioni astratte, come p. e. l'assoluto dell'unitutto, la identità del subbiettivo e dell'obbiettivo. In rapporto alla prima astratta universalità del pensiero è giusto e fondato il dire che la filosofia deve il proprio svilnppo alla sperienza. Da una parte le conoscenze empiriche non si arrestano alla concezione delle individualità appariscenti ; ma pensando lavorano la materia filosofica , trovando universalità , generi e leggi; e così apparecchiano quel contenuto delle specialità, che può passare a filosofia : dall'altra parte racchiude essa la necessità di procedere a queste concrete determinazioni; ed è uno sviluppo del pensiero quel levarsi alle generalità— La filosofia sviluppatasi per lo mezzo delle empiriche scienze, dà al loro contenuto l'essenzial forma di libertà (la forma a priori) del pensiero, e la consistenza della necessità , invece della credulità a'trovati ed all' esperienza; talchè i fatti si presentano come forme della originaria, eterna attività del pensiero.

13.

Il sorgere e svilupparsi della filosofia, come storia di questa scienza, si presenta nella forma di storia estrinseca. Questa dà ai gradi di sviluppo dell'idea la forma di accidental seguito di filosofie, diverse ne' principii e nelle conseguenze. L'operatore pertanto di questo lavoro de' secoli è l'unico vivente spirito, di cui è natura portare alla coscienza quello che egli si è; e, divenuto così suo obbietto, elevarsi a più alto grado. La storia della filosofia mostra che le diverse apparenti filosofie in parte non sono che una sola filosofia in diversi gradi di sviluppo; in parte son sistemi poggianti su principii diversi, i quali però sono rami dello stesso tronco. L'ultima filosofia è il risultato delle precedenti; e deve perciò contenere i principii di tutte; epperò, se è filosofia, esser dee la più estesa, la più ricca, la più completa.

Nell'apparire di tante diverse filosofie bisogna distinguerne l'universale dal particolare delle proprie determinazioni. L'universale preso formalmente, e posto accanto al particolare, addivien, per questo stesso, un particolare. Tale cosa cade sotto l'osservazione negli obbietti dell'ordinaria vita. Così chi desidera frutta segrega ciriege, pere, uva; mentre queste son ciriege pere uva, e non frutta. È su questa veduta che bisogna correggere il disprezzo che si ha per le filosofie; delle quali ciascuna è una filosofia e non la filosofia; come se anche le ciriege non fossero frutta. Siegue da ciò che una filosofia, il cui principio è l'universale, un'altra il cui principio è particolare, e perfin quella che insegna non avervi filosofia, non sono che diverse maniere di veder la filosofia; come la luce e le tenebre non sono che modi diversi della luce.

14.

Lo stesso sviluppo del pensiero, che è presentato dalla storia della filosofia, vien pur fatto dalla filosofia; ma senza quella storica

steriorità, bensì nel puro elemento del pensiero. Il libero e vero pensiero è in sè concreto, ed è perciò Idea; e nella sua intiera universalità è la Idea o l'Assoluto. La scienza dello stesso è essenzialmente un sistema, mentrechè il vero, come concreto, è una totalità sviluppantesi in se stessa, e reggentesi come un insieme compatto ed unico; e solo per le differenze e determinazioni del suo diverso può stare la necessità dello stesso e la libertà dello intiero.

Un filosofare senza sistema non può essere scientifico: oltre a che un tal filosofare esprimerebbe tutto al più una subbiettiva maniera di sentirla, e sarebbe accidentale al suo contenuto. Un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento dello intiero, fuori di che è un pronunziato senza fondamento, ossia una subbiettiva certezza: e molti filosofici scritti, che si limitano a ciò, emettono solo sentimenti ed opinioni. Falsamente per sistema s' intenderà una filosofia di limitati principii diversi dagli altri: al contrario il principio di una filosofia deve comprendere tutti i principii particolari.

15.

Ciascuna parte di filosofia è un filosofico intiero, un cerchio chiuso in se stesso, ma l'idea filosofica è quivi in una particolare determinazione od elemento. Ciascun cerchio quindi, benchè totalità, frange i limiti della sua circoscrizione, e dà lo addentellato a più larga sfera: l'intiero, in conseguenza, si presenta come un cerchio di cerchi, de' quali ciascuno è un necessario momento; cosicchè il sistema di ciascun elemento tratteggia l' intiera idea, traslucida in ogni singola parte.

16.

La scienza come enciclopedia non istà nello sviluppo delle sue particolari scienze; ma nel principio sul quale queste si fondano.

Per quanto si brami costituire, delle varie parti di una scienza, scienze peculiari, altrettanto è indispensabile che la parte non solo costituisca un momento, ma sia ancora una totalità per essere un vero. L'intiera filosofia forma davvero una sola scienza; ma essa può venir riguardata come l' insieme di più particolari scienze. L'enciclopedia filosofica si differisce dalle ordinarie enciclopedie in questo, che le ultime per avventura esser debbono un aggregato di scienze accidentalmente raccolte, fregiate sì del nome di scienza, ma non presentanti se non un'accozzaglia di conoscenze. L' unità, sotto la quale si aggregano tali scienze, è estrinsecamente presa; è un estrinseco, un ordinamento. L'enciclopedie ordinarie rimarranno un tentativo a causa di loro accidentale natura, e mostreranno sempre un lato difettoso. Un' enciclopedia filosofica, oltre che esclude i nudi aggregati di conoscenza (come sarebbe la filologia), esclude pure quelle scienze che hanno per fondamento il libero arbitrio, e che si dicono positivissime (come p.e. l'araldica). Vi sono altre scienze, dette pur positive, le quali nondimeno hanno un fondamento ed un principio razionale : esse quanto alla parte ferma appartengono alla filosofia , ma il lato positivo è loro proprio. Il pesitivo delle scienze è di varii modi. 1.° Il principio razionale in sè , trapassa all' accidentale , per questo che l'universale debbe giungere alle empiriche individuali attività. In questa sfera di variabilità, non si può far valere la nozione; ma campeggiano le probabilità. La scienza della giurisprudenza p. e., od il sistema delle gravezze dirette ed indirette, richiede certe ultime arbitrarie decisioni, che sono oltre la determinazione, in sè e per sè, della nozione; e quindi lasciano largo campo alla determinazione, che può esser compresa in un modo od in un altro; ma che è incapace di un fisso estremo insormontabile. Così pure l'idea della natura, nel suo smembramento, trascorre ad accidentalità; e compone la storia naturale, la geografia, la medicina ec. ; determinando le esistenze in ispecie e diversità desunte da accidentali esteriorità, non dalla ragione. Anche per la storia vale lo stesso; in quan-

to che l' Idea, sua essenza, ha manifestazioni di accidentalità provvenienti dal libero arbitrio. 2.° Quelle scienze sono pur positive, che sconoscendo il finito di loro determinazioni, non mostrano il passaggio della loro intiera sfera in altra superiore; ma la ritengono di un valore perfetto. In queste scienze si rileva il finito della forma; come, nelle precedentemente cennate, il finito della materia. 3.° Col finito della forma va pure il principio che il criterio è parte nel ragionamento, e parte nel sentimento, nella credenza, nell' autorità altrui, e precipuamente delle interne od esterne intuizioni. A questa classe si rapporta anche la filosofia che si appoggia all'antropologia, ai fatti di coscienza, alle interne percezioni, od all'esterna sperienza. Egli può anche darsi che solo la forma delle concezioni scientifiche sia empirica; e che la percezione sensibile, mera apparenza, sia così ordinata, come lo è l' interno seguito della nozione; in tale empirismo, per la contrapposizione della moltiplicità delle sensibili appariscenze, l' estrema ed accidentale condizionalità sparisce, e l'universalità riprende il disopra: così una fisica sperimentale, una storia ec. può presentare la scienzia razionale della natura nonchè degli umani fatti ed avvenimenti in una forma esterna ove l' idea si specchi.

17.

Il principio della filosofia apparisce dover essere in generale una presupposizione subbiettiva, così come quella delle altre scienze, proponendosi ad obbietto il pensiero, come le altre lo spazio, il numero, ec. Egli è un libero atto del pensiero il porsi in quel punto, ove egli è per se stesso, generando il suo obbietto: ma fa d' uopo che quel punto, che apparisce come immediato, nel giro della scienza sia qual risultato, e l'estremo passo al quale il principio conduca e ritorni: di modo che la filosofia mostrisi come un cerchio rientrante in se stesso, che non ha principio, nel senso delle altre scienze; ed ha un principio, solo in rapporto al subbietto che si risolve a filosofare, non in rapporto alla scienza stessa; ossia (ciò che vale il mede-

simo) fa d'uopo che la scienza stessa comprenda la nozione della scienza, ed imperò il *primo*, il quale mentre è primo, racchiude la dualità, cioè un pensiero obbietto di un esterno subbietto filosofante. Per la qual cosa, solo scopo, fatto e mira della filosofia è giugnere alla nozione della sua nozione; e per tal via a ritornare in se stessa e posarsi.

18.

Della filosofia non può darsi un concetto anticipato; perocchè l'intiero della scienza è il concetto della idea. Quindi una divisione, che sarebbe per quello compresa, deve ritenersi come qualche cosa di anticipato. L'idea pertanto mostrasi come il puro a sè identico pensiero; e questo come attività, la quale pone il suo *Altro*, e dall'*Altro* riede a se stesso. Per tal ragione si divide la scienza in tre parti:

1. La Logica, o la scienza dell'Idea in sè e per sè,

2. La filosofia della natura, ossia la scienza dell'Idea nel suo *Altro*,

3. La filosofia dello spirito, ovvero dell'Idea che dall'esser *Altro* riede in se stessa.

Nel paragrafo 15 si è avvertito che la differenza delle particolari scienze filosofiche sono soltanto determinazioni dell'Idea; ed è questa che si presenta ne'suoi diversi elementi. Nella natura non vi ha che l'Idea a riconoscere, ma essa è nella forma di estrinsecazione; come nello spirito vi ha l'Idea nella forma di un Essere per sè, che si fa Io (1). Ciascuna determinazione, nella quale l'Idea apparisce, è un fluido momento; quindi la scienza non solo riconosce il suo contenuto in quanto è, ma altresì in quanto passa in più ampia sfera. Il concetto della divisione ha quindi il torto di porre le diverse parti o scienze l'una accanto all'altra, quasi nella partizione loro fossero stabili o sostanziali.

(1) Parmi impossibile tradurre diversamente: an und für sich werdend, che letteralmente suona: facentesi in sè e per sè. *Il traduttore.*

LA SCIENZA DELLA LOGICA.

PRENOZIONI.

19.

La logica è la scienza della pura Idea, ossia della Idea nell'astratto elemento del pensiero.

Per questa, come per le altre definizioni successive, va replicato quello che poc'anzi si è cennato per la filosofia; cioè che esse sono definizioni attinte dalla contemplazione dell' intiero.

Si può ben dire che la logica sia la scienza del pensiero, delle determinazioni e leggi di esso; ma il pensiero come tale fa l'universale determinazione o l'elemento, nel quale è l' Idea in quanto è logica. L' Idea non è il pensiero formale, ma la sviluppantesi totalità delle sue proprie determinazioni e leggi, le quali ella si dà, senza riceverle o trovarle in se stessa.

La logica è la più difficile scienza, avendo a fare non con percezioni, non, come la geometria, con astratte sensibili concezioni, ma propriamente con pure astrazioni: essa richiede una forza d'ingegno ed un esercizio capace a tenersi dappresso al puro pensiero, fissandolo e spaziandovi. Da un altro lato può credersi facilissima, non avendo altro contenuto che il proprio pensiero e le agevoli determinazioni dello stesso, semplicissime, elementari, conosciutissime, quali Essere, Niente, Determinazione, Grandezza, Essere in sè, Essere per sè, Uno, Moltiplice ec. Senonchè appunto il già conoscerle rende scabroso lo studio della logica; che di parte di quelle conoscenze non trova utile occuparsi, e parte fa conoscere in un altro modo opposto al come l'era.

L'utilità della logica, in rapporto al soggetto, è l'educarlo ad altro scopo. La modificazione del soggetto avuta per la logica

sta nella perfezione del pensiero; essendo una tale scienza il pensiero del pensiero, onde accolgasi il pensiero in mente come pensiero. — In quanto però la logica è l' assoluta forma della verità, e niente altro è che la pura verità, essa è tutt'altra cosa che una semplice utilità. — E siccome l' ottimo, il liberissimo, il fermissimo è anche l' utilissimo; così la logica può essere concepita tale. Il suo utile frattanto non tiene che alla formale perfezione del pensare.

Delucidazione 1.ª — La prima domanda è: qual è l'obbietto della nostra scienza? La risposta più semplice e più intelligibile è che questo obbietto sia la verità. *Verità* è un'alta parola, ed anche più alta cosa. Quando lo spirito e la coscienza dell'uomo sian sani, il cuore deve battere più forte a quella parola. Però sorgon presto dei Ma; e ci dimandiamo se noi possiam mai conoscere la verità. Pare che si schiuda un abisso tra la limitazione umana e la verità che è in sè e per sè; e si cerca un ponte tra il finito e l' infinito. — La verità è Dio: come lo conosceremmo noi? La virtù dell' umiltà e della modestia sembrano contraddire a tale pretensione. Pertanto ove si domandi se può essere conosciuta la verità per rinvenirvi una rettificazione, che sopravvanzi la grettezza di un finito scopo; la verità non è lontana da simile umiltà. Se non ha più luogo la domanda: Come potrei io misero verme di terra riconoscere la verità? in luogo di essa sono subentrate nebbie fantastiche; e si è creduto di trovarci immediatamente nella verità.—Si è replicato alla gioventù ch'essa in fatto di religione e costumi possieda il vero, e ne sappia il come e 'l quanto. Sotto questa speciale veduta si è detto che tutti gli uomini maturi sieno immersi, induriti, invecchiati nello errore: alla gioventù essere apparsa l' alba; il vecchio mondo trovarsi nella nebbia e ne' maresi de'giorni. Quindi si sono indicate le peculiari scienze come mezzi per conseguire gli estrinseci scopi della vita. Qui non è la modestia che rattenga dalla conoscenza e dallo studio della verità, ma il testificare che si possegga già la verità in sè e per sè. I vecchi pongono senza meno la loro speranza nella gioventù, dovendo questa far progredire il mondo e la scien-

za; ma questa speranza posa sulla gioventù quante volte non rimanga essa quale è, ma al contrario imprenda il duro lavoro dello spirito.

Si dà anche un'altra forma di modestia contro la verità. Questa è un presentamento contro la verità, quale noi lo vediamo in Pilato rimpetto a Cristo. Pilato dimandava: Cosa è la verità? nel senso di colui, per chi tutto è finito, e nulla ha significato; nel senso col quale Salomone dicea: Tutto è vano. — Per costoro non avvanza che la vanità subbiettiva.

D'altra parte sta contro la conoscenza del vero una trepidazione. Agli spiriti infingardi accade spesso il dire, che non si debba già prendere sul serio la filosofia. Si parli pure di logica, purchè si rimanga quale si è. Quando il pensiero si aderge sopra l'ordinario cerchio delle concezioni, s'intende ch'esso incoglie a male, confidandosi ad un mare, dove le onde del pensiero ti sbattono, ed infine ti riducono alla secca di quelle esistenze del tempo, stoltamente tenute in non cale. Di qui viene quello che si vede nel mondo: vi si acquistano scienze e conoscenze solo per addivenire un funzionario di rotina e per rendersi atto al proprio scopo. È tutt'altro però l'affaticarsi per educare il proprio spirito a qualche cosa di più alto. Osiamo sperare che a' nostri tempi sia nella gioventù surto il desiderio di un che di meglio, scontenta del fracidume di estrinseche conoscenze.

Delucidazione 2.ª Egli è universalmente inteso che il pensiero è l'obbietto della logica. Il pensiero però può avere un significato e molto basso e molto elevato. Così da un lato dicesi: Questo non è che un pensiero; intendendo con ciò che il pensiero sia semplicemente un subbiettivo, arbitrario ed accidentale, e non la cosa stessa, il vero, la realtà. Da un altro lato si può anche avere un alto concetto del pensiero, e così intenderlo come quello che raggiunge l'altissimo, la natura di Dio, cui non può ravvisare il sentimento. Dio, dicono, è spirito e vuol che lo si adori in ispirito e verità. — Noi conveniamo che il sensibile non sia lo spirituale, ma sosteniamo che il contenuto dello stesso è pensiero; e che se solo lo spirito può conoscere lo spirito, ben può lo spirito valere ne' sentimenti (p. e. in religione);

ma altra cosa esser la forma del sentimento, il sentimento come tale, ed altra il contenuto dello stesso. Il sentimento come tale è precipuamente la forma del sensibile, che noi abbiam comune cogli animali: questa forma può anche impossessarsi del concreto contenuto; ma questo contento non conviene a quella forma: la forma di sentimento è la più bassa forma dello spirituale contenuto. Questo contenuto, Dio stesso, è nella sua verità semplicemente pel pensiero. In tal senso il pensiero è non solamente il pensiero, ma è del pari la più alta, e, come si è detto, la sola guisa, nella quale possa esser compreso l'Eterno che è per se stesso.

Come del pensiero, così può aversi anche della scienza del pensiero un alto ed un basso concetto. Si dice: ciascuno può pensare senza logica, come digerire senza lo studio della fisiologia: anche studiata la logica, si pensa come prima, forse un poco più metodicamente, ma con poco cambiamento. Quando la logica non avesse altro a fare che render nota l'attività del solo nudo formale pensiero, essa non porrebbe nulla, che non si fosse già avuto innanzi: ed infatti la logica d' altre volte si presentava tale. — Del resto anche la conoscenza del pensiero come sola subbiettiva operazione umana inspira un interesse e fa onore; poichè, in quanto l'uomo sa ciò che esso è e fa, si differenzia dagli animali. — Ma la logica, come scienza del pensiero, si è levata ben più alto, in quanto che il pensiere può sapere ciò che vi à di più sublime, il vero. Allora che la logica considera il pensiero nella sua attività e nelle sue produzioni (chè il pensiero non è vuoto contenuto, producente pensieri e solo pensieri), il suo contenuto è il mondo soprassensibile, e 'l suo affare l'operare in questo mondo. Le matematiche si versano sulle astrazioni di numero e di spazio; queste però sono sensibili, cose vuote di essere, astratti sensibili. Il pensiero si congeda anche da questi ultimi sensibili, e libero in se stesso, rinuncia ad ogni sensibile interno ed esterno, lontano da ogni particolare interesse ed inclinazione. — Se tale è il fondo della logica, fa d'uopo che ne pensassimo più degnamente di quello che si fa per l'ordinario.

Delucidazione 3.ª — Il bisogno di comprendere la logica in un senso, più profondo di quello di scienza del solo formale pensiero, è

occasionato dall' interesse della religione, dello Stato, del dritto e della moralità. In altri tempi non si sospettò nulla del pensiero, che svanía appena concepito. Si pensava sopra Dio, la natura, lo Stato; e si era certo di riconoscere la verità solo per via del pensiero, e non pel senso, o per altro accidentale concetto ed opinione. Da tal pensare seguía che venisse compromesso ciò che più importava nella vita. Al pensiero veniva tolto il positivo della sua potenza. I governi caddero in olocausto al pensiero; la religione venía manomessa dal pensiero; concetti i più bassi valsero quasi rivelazione, i veramente religiosi furon sepolti; e le vecchie credenze rovinarono in molte coscienze. Così p. e. surse la greca filosofia contro l' antica religione, ed annientò i concetti della stessa. Quindi i filosofi vennero banditi e morti come rei di lesa religione e Stato (i quali ambi sono ligati insieme). Così il pensiero valea nella realtà, e cresceva la sua mostruosa operosità. E mentre si facea di tal fatta manifesta la potenza del pensiero, si cominciarono ad esaminare più davvicino le sue pretensioni, e si volle aver trovato che troppo pretendesse, e non fosse capace di prestare ciò che imprendeva. — Invece di riconoscere l'essere di Dio, della natura e dello spirito; invece di riconoscere sopra tutto la verità, esso ebbe infranto e Stato e religione. Quindi fu desiderata una rettificazione del pensiero in grazia del suo risultato; e la ricerca sulla natura e sull' autorità del pensiero è quella che ha inspirato una gran parte dell'interesse della filosofia a'nostri giorni.

20.

Prendiamo il pensiero nella sua più comune accettazione. Esso si presenta α) nella sua usuale subbiettiva significazione come una delle spirituali attività o potenze accanto ad altre, quali sono la sensibilità, la percezione, la fantasia ec., la brama, la volontà e simili. Il prodotto di quelle, la determinazione o forma del pensiero, è l' universale, specialmente l'astratto. Il pensiero come attività è con ciò l'universale operoso; anzi il produttor di se stesso; mentre il fatto, l'effettuato è anche l' universale. Il pensiero concepito come subbietto è

il pensante; e la semplice espressione del subbietto esistente come pensante è l' Io.

Le definizioni date quivi e ne'susseguenti paragrafi non sono a prendersi come persuasioni ed opinioni mie sul pensiero; altrimenti in questa agevole guisa non potrebbero avere allettamento e pruove per farle valere come fatti: nella coscienza di chiunque abbia pensieri e li consideri, si troverà empiricamente, che il carattere d' universalità e le conseguenti determinazioni sono visibilissime. Si richiede però un certo avvezzamento all'attenzione ed all'astrazione per osservare i fatti dalla propria coscienza e delle proprie rappresentazioni.

Dalla precedente esposizione viene acconcio il parlar della differenza tra il sensibile, il concetto ed il pensiero : essa è importante per comprendere la natura ed i modi della conoscenza; epperò egli sarà utile far avvertire qui una tale differenza. Per chiarificare ciò che s' intende per sensibile si avverta alla sua esterna sorgente, che è l' organo de' sensi. Senonchè il nome di *organo* non esprime quello che per ciò s'intende. La differenza tra il sensibile e 'l pensiero è a porsi in questo, che carattere del primo è l' individualità; e poichè l'individuo (che preso astrattamente è l' atomo) sta anche in un complesso, così il sensibile è un di fuori, la cui astratta forma è il ritrovarsi in contiguità. — Il concetto (rappresentazione) ha per contenuto la stessa sensibile materia, ma nella determinazione del mio (cosicchè tale contenuto è in me), della universalità, del rapporto a sè, della semplicità. La rappresentazione oltre il contenuto sensibile ha anche un contenuto che sorge dal conscio pensiero; come nelle rappresentazioni del giusto, del morale, del religioso, ed anche del pensiero istesso; nelle quali non è così facile il vedere dove sia a porre la differenza tra simili rappresentazioni ed i pensieri del loro contenuto: in quelle il contenuto é pure un pensiero , e la forma è parimenti l' universalità che loro appartiene; ma per essere contenute in me , questo precipuamente fa che siano rappre-

sentazioni. — Il proprio della rappresentazione però è in generale a porsi in questo,che il suo contenuto vi sta smembrato. Il giusto, l'equo, e pari determinazioni non stanno veramente nella sensibile esteriorità dello spazio: ben appariscono esse successive nel tempo, ma il loro contenuto non è sommesso alle condizioni del tempo, nè è concepito come transitorio e variabile.Ma queste, in sè spirituali, determinazioni stanno smembrate nel vasto corpo della interna astratta universalità delle rappresentazioni, esse sono in tale smembramento semplici; dritto, dovere, Dio. La rappresentazione, o sta in ciò che il dritto sia dritto, Dio sia Dio, ovvero offre più precise determinazioni, p. e. che Dio è il creatore del mondo, saggissimo, onnipotente; ove sono infilzate molte diverse semplici determinazioni l'una accanto all'altra, tali, che tolto il ligame prestato loro dal subbietto, rimangono estrinseche l'una all'altra.La rappresentazione si controdistingue in ciò dallo intelligibile, che dove l'uno pone il rapporto tra l'universale e 'l particolare o tra la causa e l'effetto, e quindi stabilisce il rapporto di necessità tra le isolate determinazioni della rappresentazione; questa le colloca nel suo campo indeterminato, legandole con semplici congiunzioni. — La distinzione tra le rappresentazioni ed i pensieri è di grave peso, mentre può dirsi che la filosofia non fa altro che cambiare le rappresentazioni in pensieri, e con un altro passo i nudi pensieri in nozioni.

Inoltre, conceduto al sensibile il carattere d'individualità e d'esteriorità, si può aggiungere che anche desso sia pensiero ed universalità: nella logica sarà mostrato che il pensiero e l'universale è tale che comprenda se stesso ed il suo diverso e che niente gli sfugga. Poichè la parola è l'opera del pensiero, essa non può esprimer nulla che non sia universale. Quando io dico: è mio, intendo che appartenga a me come a particolare individuo; ma dove la parola esprimesse sôlo universali, non potrei dire ciò che io intendo. E questo inesprimibile (sensazione, sentimento) è non già l'ottimo, il verissimo; ma l'insignificantissimo, la cosa men vera del mondo. Quando io dico

individuo, questo individuo, quivi, ora; non esprimo che universalità: chè tutti e ciascuno sono *individui*, son *questi* (per sensibili che siano), son *quivi*, sono *adesso*. Anche quando dicesi: Io, esprimo il me ad esclusione degli altri; ma pure quello che chiamo Io è anche ciascuno; Io son pur quelli dai quali mi escludo. Kant si è servito male a proposito dell' espressione che l' Io accompagna tutte le mie rappresentazioni, sentimenti, brame, operazioni, e simili: l' Io è universale in sè e per sè; e l'esser comune è anche una forma, comunque esterna, dell' universalità. Tutti gli uomini hanno con me comune l'esser Io; come a tutti i miei sentimenti, a tutte le mie rappresentazioni è comune l' esser mie. L' Io astratto come tale è il puro rapporto a se stesso, nel quale è segregato dalle rappresentazioni, da' sentimenti, da ogni circostanza, come da ogni particolarità di natura, di talento, di sperienza e così via dicendo. L'Io è l'esistere della pura astratta universalità, l'astratta libertà. Epperò l' Io è il pensiero come subbietto; epperò « l' io sono ugualmente in tutti i miei sentimenti, rappresentazioni, circostanze ec. » è il pensiero ovunque presente, che comprenetra come categoria tutte queste determinazioni.

Dilucidazione. Quando noi parliamo del pensiere, questo apparisce quale subbiettiva attività, come una facoltà, che è moltiplice essendo memoria, percezione, volontà e simili. Se il pensiero fosse semplicemente subbiettiva attività, e come tale obbietto della logica, allora questa come le altre scienze avrebbe un determinato obbietto. Potrebbe sembrar allora arbitrario che il pensiero si facesse obbietto di una particolare scienza, e non anche la volontà, la fantasia, e così via via. Che al pensiero si facesse questo onore, potrebbe aver per fondamento una certa autorità allo stesso attribuita, considerandolo come la cosa veramente umana, quella in cui sta il differenziarsi dagli animali.—Non è senza interesse l'imparare a conoscere il pensiero solo come subbiettiva attività. Sarebbero in tal caso a studiarsi regole e leggi, la conoscenza delle quali va acquistata per esperienza. Il pensiero considerato in rapporto alle sue leggi facea l' usual

contenuto della logica. Aristotele fu il fondatore di simile scienza. Egli ebbe mostrato nel pensiero quella forza, che gli si conveniva. Il nostro pensiero è molto concreto; ma nel suo moltiplice contenuto fa d'uopo distinguere ciò che appartiene al pensiero, e ciò che appartiene all'astratta forma dell'attività. Un leggiero spiritual legame, l'attività del pensiero, annoda tutto questo contenuto; ed Aristotele mise in luce e fissò questo ligame, questa forma come tale. Questa logica di Aristotele fu la logica fino a'nostri giorni, anche più distesa, specialmente da'Scolastici del medio evo; i quali non accrebbero la materia, ma soltanto la svilupparono davvantaggio. Ciò che si opera oggigiorno in fatto di logica è il trasandare molte formole scolastiche e l'innestarvi molta psicologia. L'interesse di questa scienza è imparare a conoscere il pensiero finito ne'suoi processi; e la scienza è compiuta, quando esaurisce il propostosi obbietto. L'affaccendarsi con questa logica formale senza dubbio ha la sua utilità: Si riquadra, come dicono, la testa; s' impara a riunire, ad astrarre, mentre nell'ordinaria coscienza si ha a fare con sensibili rappresentazioni, che s'incrociano e si confondono. Con l' astrazione si raccoglie in un punto l'insieme dello spirito; e si acquista perciò l'abito di occuparsi dell'interno. La conoscenza delle forme del pensiero finito si può usare come mezzo per la formazione delle scienze empiriche, che progrediscono con queste forme; ed in tal senso si è segnata la logica come scienza istrumentale.—Davvero più liberalmente si può fare e dire che la logica non sia a studiarsi per l'utilità, ma per se stessa; poichè l'ottimo non si cerca per motivo di utilità. E ciò è esattissimo. D'altronde l'ottimo è anche l' utilissimo, essendo il sostanziale, che sta di per sè, ed è sostegno agli speciali scopi da lui promossi e tenuti di mira. Gli speciali scopi non debbono essere valutati quanto il supremo; però l' ottimo li promuove. Così p. e. la religione ha in se stessa un assoluto merito; ma nel contempo gli altri scopi sono da essa sostenuti e fatti valere. Cristo dice: Chiedete prima il regno di Dio, e le altre cose vi saranno ancor date. Si possono raggiungere gli speciali scopi, quando si sarà raggiunto quello che è in sè e per sè.

21.

β) Quando il pensiero vien preso come operante in rapporto all'obbietto, come riflessione su qualche cosa, allora egli contiene l'universale come un prodotto della sua attività, il merito della cosa, l'essenziale, l'intrinseco, il vero.

Ho accennato nel § 5 una vecchia credenza, secondo la quale ciò che vi ha di vero negli obbietti, nei fatti, negli avvenimenti, l'intrinseco, il reale delle cose che accadono, non trovasi già immediatamente nella coscienza, non è quello che offre la prima apparenza, la prima apprensione; bisognando riflettervi sopra per cogliere la vera natura dell'obbietto; il che è possibile alla sola meditazione.

Dilucidazione. Anche a' fanciulli vien precettata la riflessione; e loro si dà p. e. a congiungere l'aggettivo col sostantivo: con ciò eglino hanno ad attendere e distinguere, debbono sovvenirsi di una regola, ed adattarla al caso speciale. La regola non è che un universale, cui i fanciulli debbono applicare al particolare. — Ancor davvantaggio si riflette nel cammino della vita, pensando a che giunger possiamo: lo scopo è qui l'universale, la regola; noi abbiam mezzi e strumenti, la cui attività indirizziamo al determinato scopo. In pari guisa opera la meditazione in fatto di morale: il sovvenirsi de'diritti e de' doveri forma l'universale, regola fissa, alla quale conformiamo la nostra particolare condotta ne' casi speciali. Perfin ne' nostri peculiari fatti deve essere ravvisata e contenuta la universale determinazione. — Anche in riguardo a'fenomeni naturali noi troviamo la stessa cosa. Avvertiamo p. e. lampi e tuoni: questi fenomeni ci son conosciuti, e soventi li riteniam veri: ma l'uomo non è contento della nuda conoscenza, della semplice sensibile appariscenza; egli vuol penetrarvi, vuol sapere cosa essa sia, vuol comprenderla: quindi medita; ricerca la causa, una cosa che è diversa dall' appariscenza come tale, l' intrinseco a

differenza della pura esteriorità. Si raddoppia così, si spezza in due il fenomeno; vi si riguarda un intrinseco ed un estrinseco, una forza ed una manifestazione, una causa ed una azione. L' intrinseco, la forza è qui l'universale il permanente, che resta non in questo o quel lampo, in questa o quella pianta, ma in tutti. Il sensibile è un'individualità, una evanescenza: e noi possiamo quivi scorgere il permanente per via di riflessione. La natura mostraci una quantità infinita di forme individuate, e di fenomeni: ma noi abbiam bisogno di portare questa moltiplicità all'unità; noi paragoniamo, e cerchiam di conoscere l'universale di ciascuno: gl'individui sorgono e passano; il genere è ciò che resta, ciò che riapparendo in tutti non è comprensibile che dalla riflessione. A ciò si rapportano anche le leggi, come p. e. la legge del movimento de' corpi celesti. Noi vediamo le stelle oggi, ieri, domani, qua e là: questo disordine è inadeguato allo spirito, il quale crede ad un ordinamento, ad una semplice, costante ed universale determinazione. In tal credenza esso rivolge la sua meditazione a quelle appariscenze, riconosce la loro legge, fissa certa universale guisa di movimento de' corpi celesti; di modo che ogni cambiamento di luogo si lascia scorgere e determinare secondo la legge stabilita. — È lo stesso delle potenze, che reggono l' attività umana nella sua infinita moltiplicità. In tutti questi esempi è a vedersi come la meditazione cerca sempre lo stabile, il determinato in sè, che regge le specialità. L'universale non può comprendersi dal senso, ed esso soltanto ha valor di reale e vero. Così p. e. i doveri ed i diritti sono la realtà delle azioni, delle quali la verità sta nell'esser conformi a quelle universali determinazioni.

Definito così l'universale, si trova ch' esso presenta l'opposto di un'altra cosa, e che quest'altra cosa è l' immediato, il di fuori, l'individualità di rimpetto al mediato, all'intrinseco, al generale. L'universale non esiste estrinsecamente come universale: i generi come tali non si lasciano scorgere, le leggi del movimento de'corpi celesti non sono scritte in cielo: l'universale non si ascolta e non si vede; esso è solo per lo spirito. La religione ci guida a certo universale, che tutto in sè comprende; ad un assoluto, da che tutto procede; ma questo assoluto non è pel senso, bensì per lo spirito e pel pensiero.

22.

γ) Per la riflessione si cambia qualche cosa nel modo di ciò che è il contenuto nel sentimento, nelle percezioni, nelle rappresentazioni: chè sol mediante un cangiamento la vera natura dell'obbietto giunge alla coscienza.

Dilucidazione. Quello che viene dalla riflessione è un prodotto del nostro pensiero. Così p. e. Solone ebbe cavate dalla propria testa le leggi che diede agli Ateniesi. Tutt'altro è quello che noi nomiamo universale, legge, opposto del mero subbiettivo, e che riconosciamo pel reale pel vero per l' obbiettivo delle cose. Onde a sapere quale sia il vero nelle cose non basta la nuda attenzione; ma vi si richiede la nostra subbiettiva attività, che opera sull' immediato preesistente.

A prima vista ciò sembra un correr stravolto e lungi assai dallo scopo, al quale procede il riconoscere. Pure egli è stata convinzione di tutti i tempi, che si raggiunga il sostanziale solo mediante il rafforzato lavoro della meditazione. Son recenti il dubbio surto in contrario, e la differenza posta tra ciò che è il prodotto del nostro pensiero, e ciò che sono le cose in loro stesse: si è detto che l' essere delle cose è tutt'altro di quello che noi lo facciamo. Il punto capitale di questa distinzione dell'essere si è in ispecialità fatta valere dalla filosofia critica contro la persuasione di tutti i precedenti tempi, i quali ritennero per indubitato l'accordo delle cose e del pensiero. In questa negazione sta la nuova filosofia. La natural credenza però degli uomini è che tal contraddizione non sia vera. Nell'ordinario corso della vita noi pensiamo senza la menoma riflessione, che quinci il vero provvenga: noi pensiamo senz' altro, nella ferma fiducia della rispondenza del pensiero con le cose; e questa credenza è del più grave peso. Il mal vezzo del nostro secolo, giunto alla disperazione, è credere che la conoscenza sia semplicemente subbiettiva, e che il subbiettivo sia ciò che v' ha di supremo. — La verità dell'obbiettivo, regola per la convinzione di tutti, si fa chiaro da che la con-

vinzione individuale non ha valore quante volte manchi a quella regola. Al contrario secondo la nuova maniera di vedere la convinzione come tale, la semplice forma dell'esser convinto sarebbe buona, qualunque ne sia il contenuto; perocchè essa non ha nessun campione della sua verità. Noi dicemmo esser vecchia credenza degli uomini che la destinazione dello spirito sia quella di conoscere il vero; donde siegue che l'obbietto, l'esterna ed interna natura, l'obbiettivo, quello che è in sè, è tale quale pensato; e che però il pensiero sia la verità dell'obbietto. L'affare della filosofia sta in portare manifestamente alla coscienza quello che avea valore solo in riguardo al pensiero per gli antichi. La filosofia perciò non formola nulla di nuovo: quello che noi sviluppiamo qui per riflessione è già l'immediato giudizio di ciascuno.

23.

δ) Poichè per la meditazione viene a luce la vera natura del ripensare, che è una mia attività, così essa è ancor testimonio del mio spirito qual pensante subbietto, del me nella mia semplice universalità, del puro io in sè esistente, ossia della mia libertà.

Si ascolta spesso l'espressione *pensiero proprio*, quasi significasse qualche cosa: nel fatto nessuno può pensare per gli altri, più di quello potesse mangiare e bevere per altri: quella espressione è dunque un pleonasmo. Nel pensiero si comprende immediatamente la libertà, essendo esso l'attività dell'universale, un astratto rapporto a sè, un indeterminato essere in sè della subbiettività; il quale pel suo contenuto è solo nella cosa e nelle sue determinazioni. Quando si parla di umiltà e modestia, o di orgoglio in fatto di filosofare; e si ritenga che l'umiltà che la modestia consista nel non dare alla sua subbiettività speciali proprietà ed azione; il filosofare dovrebbe almeno reputarsi immune da orgoglio; imperciocchè il pensiero, quanto al suo contenuto, per questo è vero, che esso s'interna nella

cosa ; e, quanto alla forma, non è un particolar essere od agire del soggetto, bensì la coscienza, che si ritiene come astratto io, libero da ogni specialità di attuali proprietà e circostanze, in che è l' universale comune a tutti gl' individui. Poichè Aristotele si argomentò a diportarsi così, fu pregio della coscienza metter da banda le proprie opinioni e le conseguenti persuasioni, lasciando valere la cosa in sè.

24.

I pensieri, secondo queste definizioni, ponno esser nomati obbiettivi pensieri: tra'quali sono a contarsi anche le forme, che vengon considerate nell'ordinaria logica, quali pure forme del conscio pensiero. La logica con ciò si fonde con la metafisica ; ed abbraccia la scienza delle cose nel pensiero, che di conseguenza vale ad esprimere l'essenzialità delle cose.

Il rapporto di tali forme, p. e. della nozione, del giudizio, del ragionamento ad altre, quali p.e. la causalità, possono aversi dalla logica. Ma scorgesi agevolmente, che, cercando il pensiero farsi una nozione delle cose, questa nozione (e quindi anche le sue immediate forme, il giudizio, il ragionamento) non può stare in determinazioni e relazioni che sieno estranee ed estrinseche alle cose. La meditazione, come si è già detto, si porta all'universale delle cose; e questo è già un momento della nozione. Il dir che l'intelletto è la ragione nel mondo, val dire quello stesso che racchiudesi nell'espressione: obbiettivo pensiero. Questa espressione non è però adeguata, mentre il pensiero viene attribuito usualmente solo allo spirito alla coscienza, e l'obbiettivo anche agli esseri non spirituali.

Dilucidazione 1ª Quando dicesi che il pensiero obbiettivo sia l'intrinseco del mondo, potrebbe sembrare che dovesse essere attribuita la coscienza alle cose naturali. Noi sentiamo una ripugnanza a riguardare l' attività delle cose come pensiero; quindi pronunciamo

che l'uomo si distingue dalla natura pel pensiero. Epperò è mestiere parlare della natura come di un sistema di un pensiero privo di coscienza, come di una intelligenza pietrificata, secondo il detto di Schelling. Invece d'usare il vocabolo pensiero, per evitare ogni equivoco, sarebbe meglio dire: determinazione ideale. La logica, ai nostri giorni, è a riguardarsi come un sistema di determinazioni ideali, per le quali svanisca la contraddizione del subbiettivo ed obbiettivo, nel suo ordinario significato. Questa significazione del pensiero e delle sue determinazioni fu più esattamente espressa, quando gli antichi diceano che il νους regge il mondo; o quando noi diciamo esservi un' intelligenza nel mondo; con che intendiamo che l' intelligenza sia l'anima del mondo, vi abiti, ne sia l' immanente, il proprio, l'intrinseca natura, il suo universale. Il più cospicuo esempio si ha quando noi, parlando di un determinato animale, diciamo che si è un animale. L'animale come tale non può mostrarsi, chè solo un determinato il potrebbe: l'animale non esiste; ma è l' universale natura dell'animale individuo; mentre ciascuno esistente animale è un concretissimo determinato, una individualità. Pertanto l'essere un animale, il genere, l'universale, appartiene al determinato animale e forma la sua essenzialità. Togliamo dal cane l'essere animale, non si può dire cosa esso sarebbe. Le cose precipuamente hanno una permanente intrinseca natura, ed una esteriore esistenza, la quale vive e muore, sorge e svanisce; ma la loro essenzialità, l' universalità loro, è il genere, e questo non può comprendersi che qual comune.

Il pensiero, mentre forma la sostanza delle cose esterne, è altresì la universale sostanza delle cose spirituali. In ogni veduta umana sta il pensiero: il pensiero è ancora l'universale in tutti i concetti e rimembranze, e soprattutto in ciascuna spirituale attività, in tutti i voleri, desiderii e simili. Tutte queste cose non sono che più ampie specificazioni del pensiero. Compreso così il pensiero, se ne manifesta un altro rapporto, come quando diciamo: Noi abbiamo una facoltà di pensare coordinata ad altre facoltà, quali sono l' intuizione, la percezione, il volere, e simili. Considerando il pensiero come il vero universale di tutte cose naturali ed anche spirituali, si comprende che desso è al di sopra di tutte queste cose, ed il fondamento

di ognuna. A tale maniera di comprendere il pensiero nel suo obbiettivo significato (come νους), possiamo connettere ciò che è il pensiero nel senso subbiettivo. Noi prima di tutto diciamo: l' uomo è pensante; ma nel contempo diciamo che egli sia intuitivo, volente ec. L' uomo è pensante, ed è universale; ma egli è pensante, solo perchè l' universale è per lui: l' animale in sè anche è universale, ma l'universale come tale non è per lui, bensì l' individuale. L' animale vede le individualità, p. e. il suo cibo un uomo e così via via; ma per esso tutto questo è un' individualità, del pari le sue sensazioni si riferiscono sempre a singolarità; a questo dolore, a questo piacere ec. La natura non ha coscienza del νους prima che l'uomo non si gemini così da essere l' universale per l' universale. Questo è il proprio caso, nel quale l'uomo si conosce Io. Quando dico Io, intendo me come singolare determinatissima persona; ma nel fatto non asserisco nulla di esclusivo a me: è Io anche ciascun altro; e mentre io m' indico come Io, ed intendo me, questa individualità, esprimo nonpertanto un perfetto universale. Io è il puro essere per sè, in dove va negata e tolta ogni individualità; il supremo, il semplice, il puro della coscienza. Noi possiam dire: Io e 'l pensiero siamo la stessa cosa; o meglio: l' Io è il pensiere come pensante. Quello che io ho nella mia coscienza, questo è per me. L'Io è questo vuoto, questo ricettacolo per tutto e per ciascuno; per lo quale tutto è, e che tutto serba in sè. Ciascun uomo è un intiero mondo di rappresentazioni, che van sepolte nella notte dell' Io. L' Io è per conseguenza l' universale, nel quale si astrae da ogni particolare, e nel quale il tutto sta velato: egli è quindi non la nuda astratta universalità, ma l'universalità che tutto in sè racchiude. Noi usiamo la parola Io trivialmente; ed è la filosofica riflessione che lo pone ad obbietto di considerazione. Nell' Io abbiamo noi il purissimo presente pensiero. L'animale non può dir Io, ma l' uomo solamente, chè è pensiero. Nell' Io vi ha moltiplice intrinseco ed estrinseco contenuto; ed a seconda di questo contenuto noi ci reputiamo senzienti, percettivi, rammemoranti ec.; ma in tutto è l' Io, o meglio in tutto è il pensiero. L'uomo è ognora pensante, anche quando solo intuisca: sempre che consideri qualche cosa, la riguarderà come universale:

sol che affisi un individuo, elevandosi ed allontanando la sua attenzione dal resto, lo prenderà come un astratto un universale, fosse pure sol formalmente universale.

Ne' nostri concetti avviene un doppio caso; cioè o che il contenuto sia un pensato e la forma no, ovvero che la forma appartenga al pensiero e il contenuto no. Dicendo io p. e. collera, speranza, parlo di un tutto conosciuto per via del sentimento, ma ne parlo universalmente sotto forma di pensiero, togliendo via molte particolarità, e presentando il contenuto come universale: ma il contenuto resta sensibile. Al contrario rappresentandomi Dio, il contenuto di questa rappresentazione è un pensato, ma la forma è sensibile, quasi che io la provassi immediatamente in me. Ne' concetti quindi il contenuto non è puramente sensibile, come nelle intuizioni; ma o il contenuto è sensibile e la forma appartiene al pensiero, o viceversa: nel primo caso, data la materia, la forma appartiene al pensiero; nel secondo caso la sorgente del contenuto è nel pensiero, ma per la forma sarà il contenuto un dato, che provviene estrinsecamente allo spirito.

Dilucidazione 2ª. Nella logica si tratta del puro pensiero, e delle determinazioni del puro pensiero. Per *pensato* noi intendiamo sempre qualche cosa che non è il puro pensiero, bensì un pensiero, il cui contenuto è empirico. Nella logica va inteso il pensiero come non avente altro contenuto che quello si appartiene al pensiero e che dallo stesso si produce: e sono perciò i pensieri puramente pensieri: e lo spirito è un puro essere in sè, e quindi libero: imperciocchè la libertà consiste nell'essere in se stesso nel suo altro, nel dipendere da sè, nell'essere il determinante di se stesso. In tutti gli impulsi io comincio da un altro, cioè da una cosa che per me è esterna; e con ciò s'include una dipendenza: la libertà sta in quanto per me non vi sia un altro, che non sia me stesso. L'uomo naturale, che è determinato da'suoi impulsi, non è in se stesso; e per arbitrario che sia, il contenuto de'suoi voleri ed opinioni non è suo proprio; e la sua libertà è semplicemente formale. Pensando, io elimino la mia subbiettiva individualità, m'immergo nella cosa, lascio valere il pensiero per sè, e male estimo che io vi operi qualche cosa di mio.

Considerando noi la logica come il sistema delle determinazioni del puro pensiero (secondo che oggi si fa), appariscono le altre filosofiche scienze, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, come un'applicazione della logica, la quale ne forma la vivente anima. L' interesse delle dette scienze sta solo nel riconoscere le determinazioni logiche nelle forme della natura e dello spirito, forme che altro non sono, se non una espressione delle determinazioni del puro pensiero. Prendiamo ad esempio il raziocinio (non nel senso della vecchia formale logica, ma nella sua verità); esso è una determinazione, che fissa essere il particolare quello che liga gli estremi dell'universale e dell' individuale. Questa forma di raziocinio è la forma universale di tutte cose: tutte cose sono de' particolari che si ligano come universali con le individualità. L'impotenza della natura porta però con sè a non poter presentar nettissime le forme logiche. Una debole traccia del raziocinio è nella magnete ; che nel mezzo , nel suo punto d' indifferenza , confonde i suoi poli , i quali là nella loro indivisibilità sono immediatamente la stessa cosa. Nella fisica s' impara a conoscere eziandio l'universale, l'essenza; e si differenzia dalla filosofia della natura in ciò, che questa porta alla coscienza le vere forme della nozione nelle naturali cose. La logica è così lo spirito vivente di tutte le scienze . le determinazioni logiche del pensiero sono i puri spiriti: esse sono ciò che vi ha di più intrinseco , quello che noi sempre abbiamo in bocca , e che sembrano perciò perfettamente cognite. Ma questo cognito è usualmente sconosciutissimo: per modo che l' Essere p. e. è una pura determinazione del pensiero; eppure non accade mai che noi prendessimo l' *È* ad obbietto della nostra meditazione. Si crede ordinariamente che l'assoluto sia fuori la nostra portata, eppure esso è esattissimamente il presente , ciò che sempre abbiamo ed usiamo come pensiero , benchè senza chiara coscienza. Nel linguaggio principalmente sono poste le determinazioni del pensiero ; e nell' apprender grammatica , i fanciulli colgono l' utilità di attendere alla distinzione del pensiero.

Si dice per lo solito che la logica tratti soltanto forme , il cui contenuto è a desumersi altronde: e frattanto i logici pensieri non

sono forme di altri contenuti, ma ogni contenuto è in quelli pensieri; essi sono il fondamento, in sè e per sè esistente, di tutti. E s'appartiene ad un più alto punto di cultura il prendere interesse a tali pure determinazioni. Il meditar queste, in sè e per se stesse, importa, che le deducessimo dal pensiero, ed in esse medesime vedessimo la loro verità. Noi non imprendiamo estrinsecamente a definirle od a mostrarne il pregio e la validità, paragonandole con quelle che si trovano nella coscienza. Si andrebbe lungi dalla meditazione e dall'esperienza in dicendo p. es.: per forza noi intendiamo questa o quest' altra cosa. Si tengon buone quelle definizioni che trovansi concordare con l'obbietto quale è nella nostra volgare coscienza; ed in tal modo una nozione non è determinata in sè e per sè, ma per una proposizione, che è criterio e misura dell'esattezza sua. Ma non va usata tale misura; quando lasciam valere per sè le determinazioni in se stesse viventi. Il quistionare della verità delle determinazioni del pensiero dee giunger singolare all' ordinaria coscienza; sembrando che queste conseguano la verità solo nell' applicarsi a dati obbietti; epperò non avrebbe senso il domandarne la verità fuori di simile applicazione. Tal dimanda però è proprio quella che conviensi. Ed a proposito bisogna conoscere cosa s' intenda per verità. Ordinariamente chiamiamo verità la corrispondenza di un obbietto col nostro concetto: e noi abbiam quindi come presupposto un obbietto, al quale il nostro concetto dee esser conforme. Nel senso filosofico si appella verità, espressa in astratto, l' uniformità di un contenuto con se stesso. Questo è un tutt'altro significato di verità. Del resto trovasi questo profondo (filosofico) significato in parte anche nell'usuale linguaggio: così p. e. si parla di un vero amico, e s'intende di tale, che agisca secondo l'idea dell'amicizia; così pure si parla di un vero lavoro d'arte. Si dice falso o male ciò che non risponde a se stesso. In questo senso chiamasi cattivo o non vero uno Stato; e 'l male e 'l falso sta principalmente nella contraddizione che si trova tra la determinazione ossia la nozione, e l'esistenza di un obbietto. Di un tal cattivo obbietto noi ci possiamo fare un esatto concetto, ma il contenuto di questo in sè è un non vero: noi possiamo avere nella nostra testa molti di tali esatti con-

cetti, che sono non veri. Dio solo è il verissimo accordo della nozione e della realtà: tutte le cose finite hanno un non vero in loro; esse hanno una nozione, ed una esistenza che non corrisponde alla loro idea. Epperò esse vanno a fascio, appena si manifesta la incorrispondenza della loro idea e della loro esistenza. L' animale come individuo ha la sua idea nel suo genere, e questo si libera dalla individualità per via della morte.

Il considerare la verità nel già dichiarato senso, di rispondenza a se stesso, forma il particolare interesse della logica. Nell'usuale coscienza non si presenta la quistione sulla verità delle determinazioni del pensiero. L' affare della logica può essere anche così espresso, che in essa le determinazioni del pensiero sono considerate in quanto capaci di comprendere il vero. La quistione versa ancora su questo: Quali sieno le forme dell' infinito e quali del finito. La coscienza ordinaria nulla sospetta delle finite determinazioni del pensiero e le lascia valere senz'altro; ma pure ogni illusione viene dal pensare ed operare a seconda delle finite determinazioni.

Dilucidazione 3ª — Il vero può riconoscersi in diverse guise, e queste guise sono a considerarsi come forme soltanto. Così puossi certamente il vero riconoscere per esperienza, ma questa esperienza non è che una forma. Nell'esperienza si giunge a quello, che si vuole da chi la fa. I grandi ingegni fanno grandi esperienze, e guardano nel colorato giuoco delle appariscenze ciò che lor piace. L' idea è preesistente ed attiva; e non qualche cosa di sopra o di dietro. Il grande ingegno di Göethe p. e. guardando nella natura o nella storia, vi fa grandi esperienze; riconosce il razionale, e lo manifesta. Inoltre il vero può essere riconosciuto anche nelle riflessioni, e determinato pe'rapporti del pensiero. Intanto il vero in sè e per sè non è dato da ambe queste guise nella sua propria forma. La perfetta guisa del riconoscere è quella che sta nella pura forma del pensiero. L'uomo si tiene in questa nella sua liberissima guisa. È un punto cardinale in filosofia, che la forma del pensiero è l'assoluto, e che in essa la verità apparisce come è in sè e per sè. La pruova di ciò si è che ogni altra forma del riconoscere è una forma finita. L' alto antico scetticismo ha mostrato che tutte simili forme racchiudono

in sè una contraddizione. Questo scetticismo, che si dà anche nelle forme della ragione, suppone, per comprenderlo, un che finito. L'insieme delle forme del pensiero finito sarà prodotto nel corso del logico sviluppo, secondo loro necessità: qui, in questa introduzione, bisogna che sia ritenuto in modo non iscientifico, come un dato. Nel trattar la logica sarà mostrato non solamente il negativo lato di queste forme, ma anche il positivo.

Paragonando l'una con l'altra le diverse forme del riconoscere, la prima, cioè, quella dell' immediata Scienza può apparir di leggieri la più adeguata, la più bella, la più alta. In questa forma si avvera tutto che nelle vedute morali si appella innocenza, sentimento religioso, illimitata confidenza, amore, fiducia, e natural credenza. Ambe le altre forme, sia quella del riflessivo riconoscere, sia pure il filosofico riconoscere, vengon fuori da quell' una immediata naturale. E poichè han questa di comune, così il voler afferrare il vero col pensiero di leggieri sembrerà un orgoglio degli uomini, poichè pretendono riconoscere il vero con la loro propria forza. Questo punto può essere riguardato come il fondamento della lotta mondiale, come la sorgente di tutti i mali, di tutte le sciagure, ed anche dell'originaria colpa; ed egli pare perciò che il pensiero e 'l riconoscere sia stato concesso per raggiugnere il perdono e la riconciliazione. L'abbandono della naturale unità, questa maravigliosa lotta dello spirito, da' più remoti tempi è stata un obbietto della coscienza dei popoli. Questa lotta non si presenta nella natura, e le cose naturali non operano il male. Un antico concetto circa la causa ed il seguito di tale lotta ci è porta nel mosaico mito della caduta nel peccato. Il contenuto di questo mito rimane il fondamento di una presente dottrina religiosa, quella della naturale peccabilità umana e della necessità dell' aiuto — E' pare ben collocato il mito della caduta nella colpa nel bel principio della logica, chè questa s' impaccia del riconoscere, ed anche in detto mito si tratta del riconoscere, della sua sorgente e del suo significato. La filosofia non prende ombra della religione, nè crede di poter esser soddisfatta, sol che tolleri la religione: ella deve altresì mostrare chiaramente se mai simili miti e religiosi concetti sien disfatti, dopo aver ottenuta una riverenza di migliaia di anni tra le nazioni.

Considerando più dappresso il mito della caduta nella colpa, vi troveremo, come si è detto, espressa la universale relazione del riconoscere con la vita spirituale. Questa, nel suo immediato, appare come innocenza ed illimitata fiducia. Pertanto per la natura dello spirito un tale stato spontaneo vien tolto, ed in ciò la spirituale vita si distingue dalla vita naturale ed anche animale, chè quella non cessa nel suo essere in sè, ma è un essere per sè. Tale distinzione però scompare a sua volta, dovendo lo spirito tornar per sè all' unità. Tale unità è quindi una cosa spirituale; ed il principio di quel ritorno sta nel pensiero. È il pensiero che opera la ferita, e la sana. Ecco come parla il nostro mito: Adamo ed Eva, i primi uomini, (l'uomo) si trovano in un giardino dove vi avea l'albero della vita, e l'albero della conoscenza del bene e del male. Da Dio fu precettato agli uomini di non mangiare de'frutti dell' ultimo albero. Del primo non si fa menzione. Dicesi con ciò che l'uomo non dovea assurgere alla conoscenza, ma rimaner nello stato d' innocenza. Anche nella profonda coscienza degli altri popoli noi troviamo il concetto che il primo stato degli uomini fosse uno stato d'innocenza e di unità. È questo lo stato normale, che non pertanto non può aver luogo nella divisione, in cui noi uomini ci troviamo. D'altronde non è esatto che l' immediata, la naturale unità sia normale. Lo spirito è non solamente un immediato, ma ancora egli racchiude essenzialmente il momento della mediazione in sè. La fanciullesca innocenza ha delle attrattive commoventi, però sol quando si corre col pensiero a ciò che deve essere operato dallo spirito. Quella unità, che noi riguardiamo ne' fanciulli naturale, deve essere il risultato del lavoro e della educazione dello spirito. Cristo disse: quando voi non divenghiate fanciulli ecc.; nel che non va detto che noi dovessimo rimaner fanciulli. Nel nostro mosaico mito troviamo inoltre che l'occasione di uscir dall'unità fosse porta agli uomini da un esterno incentivo (il serpe). Infatti sta in esso l' entrar nel contrapposto, il destarsi della coscienza nell'uomo stesso: storia ripetuta in ciascun uomo. Il serpe promette la divinità nel conoscere il bene ed il male; ed è infatti per questo che l' uomo prende parte a simile conoscenza, rompendola con l'unità del suo essere immediato, e man-

giando de'proibiti frutti. La prima riflessione della destata coscienza fu che gli uomini avvertirono di esser nudi. Questo è un tratto molto ingenuo e capitale. Il dipartirsi degli uomini dal loro essere naturale e sensibile sta precipuamente nella verecondia: gli animali che non si avanzano a tale dipartita non hanno vergogna. Nell' umano sentimento della verecondia sta il motivo spirituale e morale del cercar le vesti: i bisogni fisici vi son qualche cosa di secondario—Siegue quindi la così detta maledizione pronunziata da Dio sugli uomini. Quello che principalmente si rileva in essa è l' opposizione degli uomini alla natura: l' uomo dee travagliare col sudore della sua fronte, e la donna partorire con dolore. Per ciò che spetta alla fatica, questa è il risultato della divisione e la vittoria sulla stessa: l'animale trova immediatamente a sè dinnanzi ciò che serve all' accontentamento de'suoi bisogni, l'uomo al contrario si prepara e si lavora i mezzi della soddisfazione de' propri bisogni: anche in tale esteriorità non dipendendo che da se stesso. Il mito non è chiuso con la espulsione dal paradiso: esso continua così: Dio parlò: Ecco Adamo è divenuto quasi uno de' nostri, perocchè egli conosce bene e male. Il riconoscere già è contrassegnato come cosa divina, e non come pria, ciò che esser non dovea. Indi si rivela la contraddizione del dire che la filosofia tocchi semplicemente il finito dello spirito: la filosofia è un riconoscere, ed è pel riconoscere che va realizzata l' originaria vocazione degli uomini di essere una immagine di Dio. Quello che si aggiunge: aver Dio cacciato gli uomini dal giardino dell'Eden, acciocchè non mangiassero più dell' albero della vita; significa che l'uomo naturalmente e soprattutto è finito e mortale; mentre è infinito nella conoscenza.

È risaputa dottrina della Chiesa, che l'uomo per natura sia malvagio, e questa malvagità di natura è segnata come peccato ereditario. E va dato l' estrinseco concetto, che il peccato ereditario abbia il suo fondamento in un fatto accidentale del primo uomo. Nel fatto sta nella nozione di spirito che l' uomo è malvagio per natura; e non si concepisce che la cosa potesse andare altrimenti. Che l' uomo sia un essere naturale, e si contenga come tale, questo è un rapporto che esser non dovrebbe. Lo spirito dee esser libero,

ed esser per se stesso quello ch' egli è. La natura è per gli uomini solo un punto di partenza che dee modificarsi. Il profondo religioso insegnamento circa il peccato ereditario è in opposizione con l' insegnamento del moderno illuminismo, che l' uomo sia naturalmente buono, e che tale debba rimanere. L'uscire dell'uomo dal suo naturale Essere, è il distinguersi, come conscio di sè, dal mondo esterno. Questo primordiale segregamento dato dalla nozione di spirito, non è quello al quale l' uomo rimaner deve. In tal punto di separamento avviene l'intiera limitazione del pensiero e del volere. L'uomo si fa scopo a se stesso, e trae da sè la materia delle sue azioni. Quando questo scopo è spinto al suo apogeo, non conosce che se stesso, non vuole che per la sua individualità ad esclusione dell'universale: l'uomo allora è cattivo, e questa malvagità è la sua subbiettività. Noi abbiamo qui la prima apparizione di un doppio male; che però ambi nel fatto sono la stessa cosa. L' uomo, in quanto è spirito, non è un essere della natura; ritenendosi come tale e' siegue lo scopo de' bisogni, e lo vuole. La naturale malvagità degli uomini non è come il natural Essere degli animali. L' esser naturale ha questa determinazione, che l' uomo naturale è un individuo come tale, perciocchè la natura sta precipuamente ne' ligami dell'individualità. Epperò, in quanto l'uomo vuole il suo esser naturale, vuole la sua individualità. Ma contro questa condotta d'egoistici impulsi ed inclinazioni sta la legge, o l' universale determinazione. Questa legge può essere una esterna forza, od avere la forma di autorità divina. L' uomo è in servitù della legge, per quanto e' rimanga nel suo contenersi naturale. Ben l'uomo sente nelle sue passioni ed impressioni qualche cosa di superiore all'egoismo individuale, benefiche sociali affezioni, compassione, amore ec.: ma in quanto queste inclinazioni sono un immediato, il loro universal contenuto ha sempre la forma della subbiettività; epperò l'egoismo e la ricerca del piacere vi sono in giuoco.

25.

L' espressione : pensiero obbiettivo indica che è la verità l'assoluto obbietto , e non semplicemente lo scopo della filosofia. Qui però sorge un' obbiezione, e propriamente quella intorno alla determinazione e validità della quale si volge l' interesse fondamentale della filosofia odierna , la quistione circa la verità e circa la conoscenza della stessa. Le determinazioni del pensiero portano una precisa contraddizione, valdire sono di natura finita, epperò incorrispondenti alla verità , che è l'assoluto in sè , e per sè ; e perciò la verità non cape nel pensiero. Il pensiero che apporta solo finite determinazioni, e si agita nelle stesse, si appella Intelligenza (nello stretto senso della parola). L'esser finito delle determinazioni del pensiero può comprendersi in due modi ; nell' uno , in quanto che sono subbiettive ed hanno una permanente opposizione con l'obbiettivo; nell'altro, in quanto che pel limitato loro contenuto sono opposte le une alle altre e tutte contro l' assoluto. Il passo che il pensiero dà all'obbiettività deve quindi esser preso in disamina in questa introduzione , onde dilucidare il significato, e'l punto di partenza, alla quale la logica si appoggia.

Nella mia fenomenologia dello spirito , che nella sua pubblicazione fu disegnata come la prima parte del sistema della scienza, si è cominciato da ciò che semplice e primo apparisce nello spirito , la immediata coscienza; e si è sviluppata la dialettica della stessa fino al punto fondamentale della filosofia , la cui necessità vien mostrata per questo stesso progredire. Non si poteva restar fermo al formale della pura coscienza; perocchè il punto cardine del filosofico sapere è il più stabile e concreto,e pone a risultato le più concrete forme della coscienza,come p. e. la morale, l'etica, l'arte, la religione. Lo sviluppo del consistente,obbietto proprio di parte della filosofica scienza,si accorda al fenomenico della coscienza, limitata al solo formale ; alle cui spalle , per così dire , quello svilup-

po proceder dee, in quanto che il contenuto è come l' Insè della coscienza. Svolgeremo meglio tali concezioni già tratteggiate, nel loro concreto, in quella introduzione. Questa importante considerazione ha però il disvantaggio d'essere storica e ragionativa; ma essa dee precipuamente convincere che le quistioni, circa il concetto della natura del conoscere e del credere, tenuto per concreto, si riportano nel fatto ad una semplice determinazione del pensiero, e trovano nella logica la loro vera soluzione.

A. IL PRIMO PASSO DAL PENSIERO ALLA OBBIETTIVITÀ (1).

26.

Il primo passo del pensiero è una spontanea credenza, non priva della coscienza dell' opposto in sè e contro sè; la quale ritiene che la riflessione riconosca il vero, e porti alla coscienza la verità degli obbietti. In tale credenza il pensiero va dritto all' obbietto, riproduce il contenuto de' sentimenti e della percezione come un contenuto del pensiero, e se ne accontenta come di una verità. Ogni elementare filosofia, ogni scienza, anzi le azioni e lo affaccendarsi di tutti i giorni si avvivano di tal credenza.

27.

Questo pensiero, a causa dell' inconsapevolezza della sua contraddizione, e secondo il suo valore intrinseco, può essere un vero filosofare speculativo, in quanto che si arresta alle finite determinazioni del pensiero, valdire ne' contrapposti non ancora svaniti. Qui importa considerare tal passo del pensiero nel suo limite; e quindi assurgere all'ultima filosofia. La metafisica degli andati tem-

(1) Il tedesco dice *Stellung*, *posarsi;* ma il *posarsi* italiano toglie l'idea di movimento. Si è quindi sostituito *passo*. Il *traduttore*.

pi era in questa determinatissima ed agevolissima forma, prima che prendesse corpo la filosofia di Kant. Questa metafisica, in rapporto alla storia della filosofia, è antiquata; ed in quanto a sè è la nuda percezione intellettuale dell'obbietto della ragione. La considerazione del suo metodo e del suo precipuo contenuto ha perciò questo odierno interesse.

28.

1. Questa scienza considera le determinazioni del pensiero come fondamentali determinazioni delle cose: e per il presupposto che: quello che è, e per lo quale vien pensato, è conosciuto in sè; sta molto innanzi alla più tarda critica filosofia. Ma quelle determinazioni eran prese nella loro astrazione come di per sè valevoli, e capaci d'essere predicate del vero. Tale metafisica fissava principalmente che la conoscenza dell'assoluto avvenir poteva sol quando gli fosse apposto un predicato; non cercava definire le determinazioni del pensiero secondo il loro proprio contenuto e valore, nè determinava l'assoluto coll'apposizione de' predicati.

Predicati tali sono p. e. l'esistenza, come nella proposizione: Dio ha esistenza; finità od infinità, come nella quistione se il mondo sia finito od infinito; semplice, composto, come nella proposizione: l'anima è semplice: inoltre la cosa è una, un tutto ec. E' non si dimanda se predicati simili sieno qualche cosa di vero in sè e per sè, nè se la forma del giudizio esser possa forma della verità.

Dilucidazione. La massima della vecchia metafisica è precipuamente quella spontanea credenza, che il pensiero comprenda le cose in sè, e che le cose sono veramente come noi le pensiamo. L'anima degli uomini e la natura sono il sempre mutabil proteo, ed è conseguente riflessione che le cose non sono come esse immediatamente si presentano. — Il cennato punto fondamentale della vecchia metafisica è l'opposto di quello che la critica filosofia dà per

risultato. Secondo questo risultato si può ben dire che l' uomo si nutra solo di pule e gusci.

Quella vecchia metafisica non va più in là del nudo intellettuale pensiero : essa prende immediatamente le astratte determinazioni del pensiero , e le lascia valere qua' predicati del vero. Quando si parla di pensiero,fa d'uopo scernere il pensiero finito,puramente intellettuale, dall'infinito razionale. Le determinazioni del pensiero, così come esse si trovano immediate ed isolate , sono determinazioni finite. Il vero però in sè è l' infinito , che non si lascia nè esprimere nè conoscere per mezzo del finito. L'espressione: pensiero infinito, può apparir troppo forte, quando si ritenga la concezione degli ultimi tempi, che il pensiero sia sempre limitato. Però nel fatto il pensiero è infinito in sè, secondo la sua essenza. Si appella esattamente finito tutto che ha un termine, tutto che è, ma cessa là ove contermina con un altro che lo limita. Il finito sta nel rapporto al suo altro, il quale è la negazion di quello, e si presenta come limite dello stesso. Il pensiero al contrario è in se stesso, si contiene in se stesso, ed ha per obbietto se medesimo. Quando io ho per obbietto un pensiero, io sono in me stesso. L' io, il pensiero è dunque infinito, perocchè quando egli ha per obbietto un pensiero, questo è egli stesso. Soprattutto l' obbietto è l' altro, il negativo opposto a me: ma se il pensiero pensa se stesso, esso ha per obbietto un nulla, cioè una cosa trascendente, un ideale. Epperò il pensiero come tale nella sua purità non ha limite in sè.Il pensiero è finito in quanto che rimane nelle limitate determinazioni, che valgono allo stesso come un supremo. L' infinito o speculativo pensiero al contrario , determinato del pari e determinante,limitante,si leva sopra questo difetto. L'infinità non è un' astratta comprensione indefinita che semprepiù si protende , secondo l' ordinario concetto ; ma essa sta in quella semplice guisa or detta.

Il pensiero della vecchia metafisica era un pensiero finito, imperocchè esso versavasi in tali determinazioni, i cui limiti le valevano come qualche cosa di stabile, da non potersi rinnegare. Così p. e. domandatosi: ha Dio esistenza ? questa esistenza era considerata come un puro positivo, un supremo, un ottimo. Noi vedremo più

tardi che in nessun modo è l'esistenza un puro positivo, ma una determinazione,che,troppo meschina, è indegna dell'Idea di Dio. — Si quistionava inoltre della finità od infinità del mondo. Si opponeva con ciò l' infinito al finito, ed è agevole a vedere che posti così di rimpetto, l'infinito, che esser dovrebbe il tutto, apparisce solo come una parte limitata dal finito: ed una infinità limitata è per questo stesso un finito. Nel senso medesimo si dimandava se l'anima fosse semplice o composta. Anche la semplicità valse come una suprema determinazione capace ad abbracciare il vero. Frattanto *semplice* è una povera astratta unilaterale determinazione, al par che l'esistenza; una determinazione, come vedremo più in là, essa stessa non vera,ed incapace ad abbracciare il vero: se fosse l'anima riguardata come semplice, essa sarebbe per tale determinazione considerata da un sol lato, e determinata quale finita.

La vecchia metafisica avea altresì interesse a conoscere se i predicati della specie cennata fossero da apporsi a' loro obbietti. Tali predicati pertanto sono limitate determinazioni intellettuali, che esprimono solo un limite, e non il vero. — E qui è particolarmente da avvertire come il metodo stesse in ciò, che a conosciuti obbietti, come p. e. a Dio , venissero apposti dati predicati. Intanto questa è una estrinseca riflessione sull' obbietto; imperocchè le determinazioni (i predicati) sono pronti nel mio concetto, e vanno apposti estrinsecamente all' obbietto. Al contrario la vera riconoscenza di un obbietto deve esser tale, che esso si determini in sè, e non consiegua il suo predicato estrinsecamente. Se si volesse progredire col sistema dell'assegnar predicati, lo spirito ha il sentimento dell' inesauribilità per tali predicati. Sotto questo punto di vista gli Orientali molto a ragione chiamano Dio l'Esser da'molti nomi. L'anima non s'accontenta di quelle finite determinazioni; onde l'orientale sapienza era in una irrequieta ricerca di tali predicati. Nelle sole cose finite si dà il caso di doverle determinare con finiti predicati; e quivi l'intelletto è con la sua attività al proprio luogo. Il finito riconosce la natura del finito. Se io p. e. chiamo un' azione furto , essa è con ciò determinata secondo il suo essenziale contenuto; e basta al giudice riconoscer questo. Del pari le cose finite sono cause , attività , forza

sviluppantesi; e quando son comprese secondo queste determinazioni, digià sono riconosciute quanto alla loro finità. Ma gli obbietti della ragione non ponno esser determinati secondo tali finiti predicati; ed il difetto della vecchia metafisica stava nello sforzo a riuscirvi.

29.

Tali predicati sono per sè un limitato contenuto, e mostransi incorrispondenti ed inadeguati alla pienezza delle rappresentazioni di Dio, della natura, dello spirito ec. Inoltre ligati l' uno all' altro perchè predicati di un soggetto, si diversificano però pel loro contenuto; cosicchè vengon presi estrinsecamente l'un contro l'altro.

Gli Orientali cercarono ovviare al primo difetto, p. e. con la determinazione di Dio per via de' molti nomi, che gli apponevano; però questi nomi avrian dovuto essere infinitamente molti.

30.

2. Obbietto della filosofia erano vere totalità; anima, mondo, Dio, che appartengono in sè e per sè alla ragione, al pensiero dell'universale in sè concreto; ma quella metafisica li prendeva da'concetti, e li ponea come già dati subbietti a base dell'apposizione delle determinazioni intellettuali; ed avea solo ne' suoi concetti il criterio se il predicato fosse oppur no convenevole e soddisfacente.

31.

Sembra che i concetti dell'anima, del mondo e di Dio abbiano un valore pel pensiero. Ma oltre che in essi è mischiato il carattere di subbiettività, onde aver possono diversi significati, fa sempre d'uopo ottenessero dal pensiero la stabile determinazione. E ciò esprime quella proposizione: che bisogna fissare nel predicato (in filosofia

nelle *determinazioni del pensiero*) ciò che è il subbietto (l'originario concetto).

Nella proposizione: Dio è eterno, o simili, si prendon le mosse dal concetto di Dio; ma non si sa cosa c' sia prima che il predicato enunzii ciò ch' egli è. — Pertanto in logica, nella quale il contenuto è determinato interamente solo nella forma del pensiero, è superfluo fare, di queste determinazioni, predicati di proposizioni, i soggetti delle quali sian Dio od altro più vago assoluto; che anzi si avrebbe con ciò lo svantaggio di ricorrere a tutt' altro criterio che alla natura del pensiero stesso. — Oltre a ciò la forma della proposizione, ossia di un giudizio determinato, non si presta ad esprimere il concreto (il vero è concreto) speculativo: il giudizio per la sua forma è unilaterale, e perciò falso.

Dilucidazione. Questa metafisica era un pensar nè libero nè obbiettivo; quindi essa non lasciava determinarsi l' obbietto da se stesso liberamente, ma lo proponeva come già presupposto. Per ciò che riguarda il libero pensiero, liberamente pensava la greca filosofia; non così la scolastica, la quale riceveva il contenuto come un dato, anzi come un dato dalla Chiesa. — Noi moderni per la nostra intiera educazione siamo tenaci a tali concetti, sui quali ci è difficile elevarci, avendo essi un profondo contenuto. Ma nell' antica filosofia dobbiamo noi concepire uomini, che eran circoscritti interamente nelle sensibili percezioni, e non aveano altro di certo che il cielo di sopra e la terra intorno; avendo messo da banda i mitologici concetti. In questa posizione il pensiero rimanea libero ed in sè ritirato; libero da ogni materia, puro in sè. Questo esser puro in sè appartiene al libero pensiero, al suo libero avanzarsi dove nulla è sotto e sopra noi, dove noi restiamo nella solitudine con noi stessi.

32.

3. Simile metafisica era un dommatismo, dovendo adattarsi alla natura delle determinazioni finite: cosicchè di due opposte opinioni, tali erano le rispettive proposizioni, che l' una essendo vera, l' altra dovesse esser falsa.

Dilucidazione. Il dommatismo ha il suo opposto nello scetticismo. Gli antichi scettici nomavano dogmatica ogni filosofia, che presentava determinati punti di dottrina. Ed in questo senso la stessa filosofia speculativa è dogmatica per lo scetticismo. Il dommatismo nel suo più stretto senso sta nel ritenere le unilaterali determinazioni del pensiero con esclusione delle opposte. È tale quell'eterno *Ovvero — o*; secondo il quale si dice p. e. che il mondo è o finito od infinito; o l' uno o l' altro de' due. La verità, la speculazione al contrario sta proprio in ciò, che essa non ha in sè queste unilaterali determinazioni; epperò non vien ad essere esausta; anzi contiene riunite in sè come totalità quelle determinazioni, che al dommatismo valgono di certezza e verità nella loro separazione. In filosofia è frequente il caso che appo la totalità si pone l' unilaterale con la opinione d'essere questa specialità ferma. Nel fatto l' unilaterale non è mai fermo e permanente, ma esso è contenuto nell' intiero in una maniera più elevata. Il dommatismo della metafisica intellettuale ritien ferme le unilaterali determinazioni del pensiero nel loro isolamento; mentre l' idealismo della filosofia speculativa ha il principio della totalità, e si mostra superiore all' unilateralità delle astratte determinazioni intellettuali. Quindi l' idealismo dice: L'anima non è nè finita nè infinita, ma veramente essa è l'una e l'altra, ed insieme nè l'una nè l'altra; con che vuol dire che tali determinazioni nel loro isolamento sono inesatte, e valgono sol quando si dileguino. Anche nell'ordinaria nostra coscienza ha luogo l'idealismo; e noi diciamo delle sensibili cose, ch'esse son mutabili, valdire che alle stesse conviene l' essere quanto il non essere. Più ostinati siam noi in riguardo alle determinazioni intellettuali. Queste come determinazioni del pensiero valgono per qualche cosa di più fermo, anzi per una

stabilità assoluta: noi le consideriamo divise tra loro per un abisso, cosicchè le opposte determinazioni non potrebbero raggiungersi mai. Lo sforzo della ragione sta nel sorvolare su ciò che ha fissato lo intelletto.

33.

La prima parte nell'ordinamento della metafisica in discorso è l'ontologia, ossia la scienza delle astratte determinazioni dell' essere. Per queste, nella loro moltiplicità e valore finito, manca essa d'un principio: fa d'uopo che le numeri empiricamente ed accidentalmente, e che fondi il loro contenuto nella etimologia, assicurando che una parola faccia pensare proprio a quello che esprime. Essa quindi può riuscire a stabilire l' empirica perfezione, e la corrispondenza dell' analisi con il linguaggio, ma non mai la verità e necessità di tali determinazioni.

Senza meno è inutile la dimanda se *essere*, *esistenza*, *finita semplicità*, *composizione* ec. siano vere nozioni; quando si opina che possa solo parlarsi della verità di una proposizione, e dimandarsi se una nozione convenga (come essi dicono) oppur no veramente ad un dato subbietto. La non verità dipende allora dalla contraddizione che si trova tra il subbietto della concezione, e la nozione che si vuol predicare dello stesso. Ma la nozione, come concreta, e ciascuna determinazione è essenzialmente in se medesima un'unità di diverse determinazioni. Quandanche la verità non fosse altro che la mancanza di contraddizione, bisognerebbe sempre scrutare se quella nozione non racchiuda in se stessa una intrinseca contraddizione.

34.

La seconda parte della metafisica era la razionale psicologia o pneumatologia, che riflette la metafisica natura dell' anima, cioè dello spirito come cosa.

La immortalità era ricercata in quella sfera, dove han luogo composizione, tempo, cambiamento qualitativo e quantitativo, addizionarsi e sottrarsi.

Dilucidazione. Si chiama razionale la psicologia in opposizione alla empirica considerazione dello sviluppo dell' anima. La psicologia razionale considera l' anima secondo la sua metafisica natura, come ella è determinata dall' astratto pensiero: tende a riconoscere l'interna natura dell' anima, qual' ella è in sè, qual' è pel pensiero. Oggi giorno in filosofia si parla poco dell' anima, molto invece dello spirito. Lo spirito distinguesi dall' anima; questa è una cosa media tra il corpo e lo spirito, o meglio il legame tra l'uno e l'altro. Lo spirito come anima è immerso nella corporeità, e l'anima è l'avvivatrice de' corpi.

La vecchia metafisica considerava l' anima quale cosa. Cosa però è un' espressione di due diversissimi significati. Sotto nome di cosa noi intendiamo un'esistenza immediata, un che ostensibile a' sensi; e si è parlato dell' anima in questo significato. Onde si è domandato ove l' anima avesse sua sede. Come avente luogo l'anima sarebbe nello spazio, e perciò rappresentabile al senso. Anche per voler intender l' anima quasi cosa, si è domandato se fosse semplice o composta. Tale domanda interessava, in rapporto alla immortalità dell' anima, la quale era considerata come dipendente dalla quistione della semplicità. Nel fatto però l' astratta semplicità è una determinazione che conviene all'anima tanto poco quanto la composizione.

Per ciò che concerne il rapporto tra la razionale psicologia e l'empirica, la prima sta molto più in su che l'altra; perocchè quella imprende a riconoscere lo spirito per via del pensiero, dimostrando anche il pensato; mentre la psicologia empirica, procede per via di osservazione, enumera e descrive quello che si presenta. Senonchè quando si voglia pensar qualche cosa dello spirito, non bisogna essere così schizzignoso. Lo spirito è attività nel senso, in cui gli Scolastici diceano di Dio esser egli l' assoluta attuosità. E poichè lo spirito è attivo, si comprende che si sviluppa. Quindi non si dee considerare

lo spirito come un ente senza progresso; il che si facea nella vecchia metafisica, che distinguea l'intima immobilità dello spirito dal suo sviluppo. Lo spirito è essenzialmente a considerarsi nella sua concreta attività, nella sua energia; di modo che le azioni dello stesso vengano riconosciute come determinate dalla sua intrinseca essenza.

35.

La terza parte della metafisica, la cosmologia, trattava del mondo, della sua accidentalità, necessità, eternità, limitazione nello spazio e nel tempo; delle leggi formali, delle variazioni di quello; inoltre della libertà degli uomini, e della sorgente del male.

Qui valevano precipuamente, come assoluti contropposti, accidentalità e necessità, estrinseca ed intrinseca necessità, cause operanti e finali, o causalità e scopo, essere o sostanza ed appariscenza, forma e materia, libertà e necessità, felicità e dolore, bene e male.

Dilucidazione. La cosmologia avea per obbietti la natura, al par che lo spirito nel suo esterno sviluppo, ne' suoi fenomeni; ed anche l'esistenza, essenzialità del finito: e considerava tali suoi obbietti non come tutti concreti, ma come astratte determinazioni. Venivano p. e. trattate le quistioni se nel mondo domini la casualità ovvero la necessità; se il mondo sia eterno o creato. Un principale interesse di questa disciplina formolava le così dette universali leggi cosmologiche; come p. e. questa, che in natura nulla si fa per salto. Si dicea salto una qualitativa differenza e un qualitativo cambiamento, che apparisse come immediato; mentre al contrario l'appoco appoco (quantitativo) si concepiva come mediato.

In rapporto allo spirito, quale apparía nel mondo, venian trattate nella cosmologia principalmente le quistioni circa la libertà degli uomini, e circa l'origine del male. Queste sono certamente domande del più alto interesse. Per rispondervi soddisfacentemente importa anzi tutto non ritener come supreme le astratte determinazioni

intellettuali, nel senso che una di due determinazioni opposte fosse ferma, e venisse considerata nel suo isolamento come sostanziale e vera. Nonpertanto questo era il punto capitale della vecchia metafisica, così in genere, come nelle cosmologiche discettazioni: le quali perciò non potevano corrispondere al loro scopo di comprendere i fenomeni mondiali. Così p. e. prendendo a disaminar la differenza tra la libertà e la necessità, erano applicate queste determinazioni alla natura ed allo spirito, in modo che si considerava quella soggetta nelle sue operazioni alla necessità, questo libero. Tale differenza è in ogni caso essenziale e radicata nell' interno dello spirito stesso: nondimeno libertà e necessità, come astratti opposti, appartengono all' esser finito, e valgono sul fondamento di questo. Una libertà che non abbia necessità , ed una pura necessità senza libertà, sono astratte e perciò non vere determinazioni. La libertà è essenzialmente concreta, determinata in sè in un modo costante, e quindi necessitata. Quando si parla di necessità, si ha cura di intenderla solo delle determinazioni estrinseche: così p. e. nella meccanica del finito, un corpo si muove se urtato da un altro corpo, e si muove nella direzione per la quale sarà spinto dall' urto. Questa però è una necessità estrinseca, e non la vera intrinseca, la quale è libertà. — Val lo stesso circa la contraddizione del bene e del male, contraddizione nella quale è immerso il moderno mondo. Se noi consideriamo il male come una qualche cosa di fermo in sè, che non è il bene, egli è giustissimo riconoscere la contraddizione, la cui apparenza e relatività non può essere intesa nel senso che bene e male siano assolutamento la stessa cosa, o che, secondo ultimamente fu detto, sia il male un puro nostro modo di vedere. Il falso sta nel riguardare il male come un fermo positivo, mentre è un negativo che non avendo in sè fermezza, tende ad essere per sè, ma nel fatto è l'assoluta apparenza della negatività.

36.

La quarta parte della metafisica, la teologia naturale o razionale, considera la nozione di Dio o della sua possibilità , e pruova la esistenza e le proprietà di lui.

a) Da questa intellettuale considerazione di Dio si trae quai predicati si accordino e qua'non si accordino a ciò che noi concepiamo sotto la parola Dio. L'opposizione di realtà e negazione vi si presenta come assoluta; e quindi rimane in fondo alla nozione, come è intesa dallo intelletto, la vuota astrazione dell' indeterminato Essere, la pura realtà o positività, il morto prodotto del moderno illuminismo. b) Il dimostrare, proprio alle conoscenze finite, pone il controsenso che debba esser dato un obbiettivo *perchè* dell'Esser divino; il quale sarebbe con ciò conosciuto mediante un'altra cosa. Questo dimostrare, che ha per criterio l'identità intellettuale, soggiace alla difficoltà di passare dal finito all'infinito. Cosicchè o non può francare Dio dalla positiva permanente limitazione del mondo esistente, determinandolo come l'immediata sostanza dello stesso (panteismo); ovvero rimane come un obbietto opposto al subbietto, epperò finito (dualismo). c) Le proprietà che esser debbono determinate e diverse scompariscono nell' astratta idea della pura realtà, dell' indeterminata essenza.

Però, in quanto che il mondo finito si concepisce come vero essere, e Dio come suo opposto, anche il concetto delle diverse relazioni di questo a quello, qual concetto di proprietà determinata, da un lato esser debbe un concetto di limitate relazioni a limitate circostanze (come p. e. giusto, buono, potente, saggio ec.), dall'altro lato fa d'uopo fosse infinito. Questa contraddizione dà luogo ad un nebuloso scioglimento della quistione per via di un quantitativo aumento di grado, o per un indefinibile significato più eminente. Per tale via le proprietà si riducono a nulla, restando puri nomi.

Dilucidazione. In questa parte della vecchia metafisica va fissato il come possa la ragione spingersi alla conoscenza di Dio. Riconoscer Dio con la ragione è il più alto dono della scienza. La religione ha concetti di Dio: questi concetti, quali si trovano ammucchiati nelle conoscenze di fede, ci sono insegnate fin dalla gioventù qual dottrina religiosa: l' individuo che crede a questa dottrina e la ritien per

vera, ha quanto gli fa d'uopo come a cristiano. La teologia è la scienza di tali credenze. Laddove si faccia solo la enumerazione ed un quadro delle dottrine religiose non si ha scienza; nè si ottiene il carattere di scienza per la storica trattazione del suo obbietto, maniera tanto careggiata al giorno d' oggi (come p. e. quando si enumera e si racconta ciò che ha detto questo o quel padre della chiesa): si ha scienza quando si progredisce alla compreensiva nozione, il che è ufficio della filosofia. La vera teologia è dunque essenzialmente una filosofia della religione, come la era nel medio evo.

La teologia razionale della vecchia metafisica non era una scienza della ragione, bensì una intellettuale scienza di Dio; ed il pensiero vi si cullava solo in astratte determinazioni. Vi si trattava della nozione di Dio; ma era un concetto di Dio quello che servia di criterio alla conoscenza. Il pensiero intanto dee muoversi liberamente: a qual proposito è da avvertire che la cristiana religione è la rivelazione ragionevole, in quanto che il suo contenuto si accorda col risultato del libero pensiero. E a tale accordo non si giugnea con quella teologia razionale; la quale, imprendendo a determinare il concetto di Dio per via del pensiero, dava la nozione di Dio come un'astrazione di positività o realtà, escludendo ogni negazione; e Dio in conseguenza venía definito l'essenza supremamente reale. Però è facile a scorgersi che questa supremamente reale essenza, per ciò stesso che esclude ogni negazione, è proprio il contrario di ciò ch' esser dovrebbe, e di ciò che l' intelletto tende a fissare; chè non sarebbe già la più ricca la più piena essenza, ma la più povera vacuità, in grazia di simile astrazione. La coscienza desidera a dritto un concreto contenuto; ma questo è tale da racchiudere la determinazione ossia la negazione. Se l'idea di Dio vien compresa come l'essere astratto ed il supremamente reale, Dio sarà per noi un essere inconcepibile, e non può esser parola della conoscenza di lui; perchè dove non vi ha determinazione, non è possibile conoscenza. La pura luce è la pura tenebra.

L'altro interesse di questa razionale teologia stava nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. La pruova, come viene appresa dall' intelletto, è la dipendenza di una determinazione da un'altra: in simi-

gliauti pruove si ha un presupposto un fermo cui tien presso una conseguenza; epperò vien mostrata la dipendenza di una determinazione da una presupposta. Se potesse l' esistenza di Dio esser provata in tal modo, si avrebbe che l' essere di Dio dipender deve da altre determinazioni, le quali servono di perchè all' esser divino. Da ciò si vede quanta incongruenza ne siegua; dovendo Dio essere il fondamento di tutte cose, indipendente dalle altre. Sotto questo riguardo si è detto negli ultimi tempi che l'esistenza di Dio non si dimostra, ma che bisogna conoscerla immediatamente. La ragione intanto comprende tal dimostrazione in un modo tutto diverso di quello che l' intelletto od il buon senso faccia. La dimostrazione della ragione anche ha per punto di partenza una cosa diversa da Dio; ma progredendo mostra questa cosa diversa, non come un essere immediato, bensì come un mediato un limitato; epperò conchiude che Dio, come quello che si eleva sulla natura del mediato, è veramente l'immediato, il primo, quello che è in sè. Dicesi: guardate la natura; essa vi porterà a Dio; voi vi troverete uno scopo assoluto. Non s' intende con ciò che Dio sia un mediato; ma che noi procedessimo da un'altra cosa a Dio, in modo che Dio benchè conseguenza sia però l' assoluto fondamento di quel primo; rovesciando così la posizione, mostrando quello che siegue come fondamento, e quello che apparia fondamento come conseguenza. È così che procede la dimostrazione della ragione.

Se noi gittiamo un' occhiata al procedere di questa metafisica, dopo averne cennate le discettazioni, troveremo che essa abbraccia finite determinazioni intellettuali, le astratte determinazioni della ragione; e pone a suo principio l'identità astratta. Il suo infinito intellettuale, il suo puro essere, è perciò un finito; perocchè esclude da sè le specialità, e quindi limita e nega se stesso. Questa metafisica invece di giugnere all' identità concreta si ferma all' astratta. Il suo lato buono è l'esser conscio che nel pensiero soltanto sia l'essenza dell'essere. Davan materia a questa metafisica i primitivi filosofi, e specialmente gli Scolastici. Nella speculativa filosofia l' intelletto è un momento, ma un momento nel quale non si può durare. Nè Platone nè Aristotele furono di tal fatta metafisici, quantunque ordinariamente lo si creda.

B. IL SECONDO PASSO DAL PENSIERO ALLA OBBIETTIVITÀ.

1° EMPIRISMO.

37.

Il bisogno di mostrare un contenuto concreto contro le astratte teorie dello intelletto, che non può di per sè giungere dalla sua universalità a particolari determinazioni; come ancora il desio di poter mettere innanzi qualche cosa di fermo contro la possibilità, nella sfera e nel metodo delle finite determinazioni, spinse all'Empirismo; il quale invece di cercare il vero nel pensiero, lo va cercando nella esperienza di ciò che si presenta esternamente ed internamente.

Dilucidazione. L'empirismo deve il suo nascere al bisogno di un concreto contenuto, e di qualche cosa di fermo; bisogno considerato nel precedente paragrafo, e cui l'astratta metafisica intellettuale non può soddisfare. Per quello che spetta al concreto del contenuto, importa che l'obbietto della coscienza fosse conosciuto come determinato in sè, e come unità di diverse determinazioni. Il che non può avvenire in alcun modo, come abbiam visto, nella metafisica intellettuale, secondo il principio dello intelletto. Il puro pensiero intellettuale è quanto alla forma l'astratto universale, e non può avanzarsi alle specificazioni di questo universale. Così p. e. la vecchia metafisica si proponeva fissare, per via del pensiero mediato, quale fosse l'essenza ossia la determinazione fondamentale dell'anima, e dicea che l'anima è semplice. La quale semplicità dell'anima aveva quivi il significato di astratta semplicità con la esclusione del diverso, che, qual composto, era considerato come la determinazione fondamentale del corpo ed in generale della materia. Frattanto l'astratta semplicità è un'imperfettissima determinazione, dalla quale non va compresa in modo alcuno la ricchezza dell'anima o meglio dello spirito. Mostrandosi quindi così insoddisfacente l'astratto metafisico pensiero, si ebbe necessità di ricorrere alla psicologia empirica. E quando dicea p. e. che lo spazio è infinito; che la natura non pro-

cede per salti; e così innanzi, questo era ben poca cosa rimpetto al pieno ed alla vita della natura.

38.

Da un canto l'empirismo ha comune con la stessa metafisica questo principio, che, per la credenza delle sue definizioni proposizioni e determinati contenuti, sono mallevadrici le concezioni, valdire il contenuto vivo dell'esperienza. D'altra parte le individuali osservazioni si diversificano dall'esperienza; e l'empirismo innalza alla forma di concetti universali, di assiomi, di leggi il contenuto appartenente alle osservazioni, al sentimento, alle percezioni. Questo però si fa nel senso, che tali universali determinazioni (p. e. Forza) non abbiano altro valore e significato che quello prendono dall'osservazione, e niun'altra autorità acquistino oltre il variabile insieme delle appariscenze. L'empirica conoscenza ha fermezza subbiettiva in questo che la coscienza consegue la sua propria immediata realtà e certezza nell'osservazione.

Nell'empirismo sta il gran principio, che ogni cosa vera è nella realtà, e debba esistere per l'osservazione. Questo principio è opposto a quel *Dovrebbe essere*, del quale s'insuperbisce la riflessione, disprezzando la attualità e le cose presenti in rapporto ad un ordine superiore, che non ha luogo ed esistenza altrove che nel subbiettivo intelletto. Al par dell'empirismo la filosofia riconosce quello che è; essa non conosce una cosa che esser dovrebbe e non è — Dal lato subbiettivo va riconosciuto ancora l'importante principio della libertà, il quale sta nell'empirismo; perocchè tuttoquanto ha valore per l'uomo, deve egli stesso vederlo, dovendovi essere egli presente. Le conseguenze dell'empirismo, in quanto si limita al finito nel suo contenuto, rinnegano il soprassensibile, od almeno la conoscenza e determinazione dello stesso; e non lasciano al pensiero che le astrazioni e le formali universalità ed identità. L'illusione fondamentale nelle scienze empiriche è sempre questa;

cioè che mentre si servono delle metafisiche categorie di materia, forza, uno, moltiplice, universale, infinito e simili; mentre conchiudono guidate da tali categorie, e quindi presuppongono ed impiegano le forme dell' argomentare; nonpertanto in tutto questo non sanno che così agiscono e si diportano a mo' de' metafisici: usano le categorie ed i loro ligami senza un raggio di critica e coscienza.

Dilucidazione. Dall'empirismo nasce quel grido: Lasciate d'affaccendarvi in vote astrazioni: guardatevi intorno, comprendete il presente degli uomini e della natura, godete ciò che vi si para d'innanzi. E non è a misconoscere che in ciò è racchiuso un essenziale esatto momento. Il quivi, il presente, il questo dovea subentrare alle tele di ragno ed alle nebbie dell'astratto intelletto. Con ciò va guadagnata quella fermezza che mancava alla vecchia metafisica, vo' dire la determinazione infinita. L'intelletto si trastullava con determinazioni finite, le quali vacillanti e senza valore trascinano a rovina l'edificio innalzato sulle stesse. L'affare della ragione era principalmente di trovare una determinazione infinita, e non era al caso di rinvenirla nel pensiero. Quindi la comprese nel presente, nel qui, nel questo, che in sè ha la forma dell'infinità, benchè non ancora nella vera esistenza di questa forma. L' esteriorità è in sè il vero; perchè il vero è reale, fa d'uopo che esista. L'infinita determinazione, che la ragione cerca, è nel mondo, comunque in sensibili individue forme e non nella sua verità. Inoltre l'osservazione era la forma, con la quale dovea esser compresa; e questo è il difetto dell'empirismo. L' osservazione come tale è sempre individuale e transeunte: la conoscenza non può restarvi ferma; invece nelle osservate singolarità essa cerca l' universale ed il permanente; e questo è il passaggio dalla nuda osservazione all'esperienza. Per fare l'esperienze l'empirismo si serve principalmente dell'analisi. Nell'osservazione si ha un moltiplice concreto, le cui determinazioni dovrebbero esser separate l' una dall' altra, come una cipolla che si sfogli dai suoi involucri. In questo smembramento si credea che con lo sciogliere le determinazioni insieme unite null'altro vi si aggiungesse se

non la subbiettiva attività del decomporre. Ciononostante l'analisi è il passaggio dell'immediato della osservazione al pensiero, in quanto che le determinazioni, unite nell'obbietto analizzato, per questo stesso che vengon divise, acquistano la forma della universalità. L'empirismo perciò, analizzando l'obbietto, erra credendo ch'e' lo lascia com'era; perchè in fatto esso cambia il concreto in astratto. Onde avviene che il vivente se 'n muore; perchè solo il concreto, l'uno, ha vita. Frattanto fa d'uopo che quella divisione avvenga, onde comprendere; e lo spirito stesso è la divisione in sè. Questo però non è che un lato della cosa: il più essenziale sta nella riunione del diverso. In quanto l'analisi si arresta al punto della divisione, vale per essa quello che dice il poeta:

La chimica è l' encheirisin naturae
Di noi si burla, e 'l come non si sa:
Le parti tra le mani s' abbian pure;
Il ligame vital però non s' ha.

L'analisi parte dal concreto, ed ha in questo materiale molto dell' astratto pensiero della vecchia metafisica. Essa forma il diverso, il che è di molto peso; ma questi diversi non sono che astratte determinazioni, cioè pensieri. E poichè questi pensieri valgono come ciò, che l'obbietto ha in sè, ritorna la massima della vecchia metafisica, che cioè il vero delle cose sta nel pensiero.

Se noi paragoniamo ora il punto fondamentale dell'empirismo con quello della vecchia metafisica, riguardo al contenuto, noi troviamo, come abbiam visto, che contenuto dell' ultima eran precipuamente le universali determinazioni della ragione, Dio, l'anima ed il mondo; e l'affare della filosofia era di ricondurre alla forma di pensiero il contenuto preso da'concetti. Comportavasi così la scolastica filosofia, per la quale i dogmi della cristiana chiesa formavano il presupposto contenuto, che per via del pensiero era determinato e sistemato. Di ben altra guisa è il presupposto contenuto dell' empirismo: questo è il sensibile contenuto della natura, e 'l contenuto dello spirito finito. L'empirismo ha così una materia finita innanzi a sè, come la vecchia metafisica l'avea infinita; benchè per la finita forma del-

l'intelletto quell'infinito contenuto era cangiato in finito. Nell' empirismo si ha la stessa limitazione della forma, ed oltre a ciò anche un contenuto finito. Del resto il metodo nell'una e nell'altra maniera di filosofare è lo stesso; ambo partendo da presupposti come da qualche cosa di fermo. Per l' empirismo il vero è soprattutto l' esterno; e quandanche si ammettesse un soprassensibile, non potrebbe aver luogo la conoscenza dello stesso, dovendosi fermare assolutamente à ciò che provviene dalla osservazione. Tale proposizione fondamentale, nel suo progresso, ha dato quello che più tardi si chiamò materialismo. Nel quale la materia, come materia, tien luogo di vero obbiettivo. Nonpertanto la materia è un astratto che non si può osservare: e si può dire in conseguenza ch'egli non v'ha materia; perocchè in quanto ch' essa esiste, è sempre un determinato, un concreto. Eppure l' astratto della materia dovea essere il fondamento di ogni sensibile, di quel sensibile che è assoluta divisibilità in sè, e perciò l'essere reciprocamente estrinseco. In quanto che per l' empirismo questo sensibile è un dato, la sua dottrina è quella della non libertà; perciocchè la libertà sta in ciò che io non abbia a me opposto nulla di assoluto, e ch'io dipenda da un contenuto che sono io stesso. Inoltre sotto tale punto di vista, ragione ed insensatezza sono puramente subbiettive; valdire che noi dobbiamo accettare il dato qual è, senz'aver dritto a domandare se sia ragionevole e quanto il sia.

39.

Sull' esposto principio è a farsi la seguente esatta riflessione; trovarsi cioè due elementi in quello che noi chiamiamo esperienza (cui bisogna distinguere dal singolare fatto della nuda individuale osservazione); dall' un canto, la moltiplice infinita materia per sè individualizzata; dall'altro la forma, la determinazione dell'universalità e della necessità. L'empirismo presenta molte, innumerabili rassomigliantisi osservazioni; ma la gran quantità è ben altra cosa dell'universalità. Così pure l'empirismo ha osservazioni di cangiamenti che han luogo uno dopo l' altro, di obbietti che giacciono l'uno ac-

canto all'altro; ma non di un ligame di necessità. E dovendo restare l'osservazione a fondamento di ciò che è vero, l'universalità e la necessità appariranno non indispensabili, accidentalità subbiettiva, un avvezzamento, il cui contenuto può essere formato di un modo o d'un altro.

Una importante conseguenza è che in tal modo le determinazioni giuridiche e morali, le leggi, come pure il contenuto della religione appariscono qualche cosa d'accidentale, cui è tolta l'obbiettività e la verità intrinseca.

Lo scetticismo di Hume, provvenuto dalle cennate riflessioni, è a distinguersi dallo scetticismo de'Greci. Quello di Hume pone a fondamento la verità dell'empirismo, de' sentimenti, delle percezioni; ma ribatte le leggi e determinazioni universali per lo motivo che non sono autorizzate dalle osservazioni: il vecchio scetticismo al contrario non solo non ponea come principio di verità il sentimento e la percezione, ma anzi si volgeva fortemente contro il sensibile. (Sul paragone del moderno scetticismo con l'antico vedi Schelling ed Hegel, Giornale critico della filosofia 1802, 1 vol. 1 pag.)

II. FILOSOFIA CRITICA.

40.

La filosofia critica ha comune con l'empirismo il riguardar l'esperienza come la sola base delle conoscenze, le quali però essa non ritiene per verità, ma solo conoscenze di fenomeni.

Essa prende per punto di partenza la differenza degli elementi che si trovano nell'analisi dell'esperienza: la materia cioè ed i rapporti universali. Dalle riflessioni de' precedenti paragrafi si trae che nell'osservazione in sè non si contiene se non l'individuale e l'accidentale; mentre poi si trova, in ciò che chiamiamo esperienza, l'universalità e la necessità come essenziali determinazioni. Non provvenendo questo elemento dall'empirismo come tale, siegue che appar-

tiene alla spontaneità del pensiero ; valdire è a priori. Le determinazioni del pensiero, o le nozioni intellettuali formano l'obbiettività della conoscenza sperimentale : esse contengono su tutto rapporti, che si formolano per via di giudizi sintetici a priori (val dire fondamentali rapporti de' contrapposti).

Lo scetticismo di Hume non parlò del fatto di trovarsi le determinazioni dell'universalità e della necessità nella coscienza. Nella filosofia di Kant non v' ha un che , diverso di un fatto presupposto : e si può dire, secondo il linguaggio della scienza, che per quella siasi presentata solo un'altra spiega di tale fatto.

41.

La filosofia critica sottomette all'esame il valore delle nozioni intellettuali usate nella metafisica, e nelle altre scienze, ed anche negli ordinarii concetti.Questa critica non entra nel contenuto e nella determinata relazione di tali determinazioni del pensiero; ma le considera sotto la contraddizione della subbiettività e della obbiettività. Simile contraddizione, così come è quivi intesa, si rapporta alla differenza degli intrinseci elementi della esperienza (vedi il paragrafo precedente).

L' obbiettività rimanda al così detto Apriorismo l' elemento della universalità e della necessità , cioè delle stesse determinazioni del pensiero. E la critica filosofia estese la contraddizione di modo da far cadere a fascio nella subbiettività l' insieme dell' esperienza, cioè ambo gli elementi , oltre i quali non avanza che la cosa in sè.

Le conseguenti forme dell'apriorismo (cioè del pensiero che trascurata l'obbiettività si presenta solo come subbiettiva attività), sono un sistemare , che poggia del resto su d' una base storico-psicologica.

Dilucidazione 1. Senza dubbio si è dato un gran passo col sottoporre all' esame le determinazioni della vecchia metafisica. Il pensiero spontaneo s' imbattea senza accorgersi in quelle determinazio-

ni, che di per sè si faceano innanzi; e non rifletteva quanto merito e valore si avessero. Presto si venne a conoscere che il libero pensiero non ha presupposti. Il pensiero della vecchia metafisica non era quindi libero; mentre essa facea valere senza altro le sue determinazioni come un assioma, come un *a priori* cui la riflessione non avesse ad esaminare. La filosofia critica al contrario imprese a ricercare fino a che punto le forme del pensiero fossero capaci ad aiutare la conoscenza del vero: onde dovea essere esaminata dalla conoscenza la facoltà di conoscere. Nel che era giusto che le forme del pensiero si facessero obbietto di conoscenza; ma vi s'insinuò di leggieri la incongruenza di voler conoscere pria di conoscere, o di non voler gittarsi nelle acque pria di aver appreso a nuotare. In ogni caso le forme del pensiero non debbono essere usate senza esame: però questo esame stesso è un conoscere. Fa d' uopo ancora che siano unite nella conoscenza l' attività delle forme del pensiero e la loro critica. Le forme del pensiero debbono esser considerate in sè e per sè: esse sono l'obbietto e l'attività dell' obbietto stesso: esse stesse si esaminano, debbono di per loro determinare il loro limite, mostrare il loro difetto. Sarà questa attività del pensiero, che si prenderà a speciale considerazione come dialettica, della quale è qui ad avvertirsi che essa non verrà considerata come estrinseca alle determinazioni del pensiero, ma come insita nelle stesse.

La filosofia kantiana ha ancor questo, che il pensiero dee esaminar se stesso in quanto sia capace di conoscere. Oggigiorno si è usciti dalla filosofia di Kant, e ciascuno vuol andar oltre: ma quest' oltre è doppio, un progredire cioè ed un regredire. Molti nostri lavori filosofici sonosi prodotti non altrimenti che nella maniera della vecchia metafisica; meditazioni senza critica quali ciascuno ne fa.

Dilucidazione 2.ª L'esame delle determinazioni del pensiero operato da Kant ha il difetto di considerar quelle non in sè, ma sotto il punto di vista se subbiettive od obbiettive sieno. Per obbiettivo s' intende nel linguaggio ordinario della vita comune una cosa posta a noi dinnanzi ed osservabile. Kant disse che alle determinazioni del pensiero (come p. e. causa, realtà) convenga l' obbiettività nel cennato senso, ossia che esse sien date nell' osservazione; ma le con-

siderava come pertinenti al nostro pensiero stesso, alla spontaneità del pensiero; epperò, in questo senso, subbiettive. Kant nomò perciò il pensato (e quindi l'universale ed il necessario) un obbiettivo, e subbiettivo il sentimento (1). Questo modo di parlare apparve arbitrario; e si è perciò fatto a Kant il rimprovero di confondere il linguaggio; ma ingiustamente. Esso è consentaneo a se stesso. Alla coscienza comune sembra che ciò che le sta dinanzi, osservabile sensibilmente (p. e. questo animale, questo astro ec.) sia una cosa che sta e regge di per sè; e che il pensiero non istà di per sè e pende da un' altra cosa: pure nel fatto le cose osservabili sensibilmente son propriamente le cose che non istanno di per sè, son secondarie; ed è il pensiero quello che sta di per sè, il primo. In questo senso Kant chiamò obbiettivo il pensabile (l'universale, il necessario); e 'l fece a dritto. Inoltre le cose osservabili sensibilmente sono in ogni conto subbiettive; perchè non hanno in sè fermezza, essendo fugaci e passeggiere tanto quanto al pensiero conviene il carattere di durata e d' intrinseca stabilità. La cennata determinazione della differenza dell'obbiettivo e del subbiettivo, fatta valere da Kant, si trova oggigiorno nel linguaggio proprio alle culte coscienze: così p. e. va detto nel giudizio di un lavoro d' arte, che questo debba essere obbiettivo e non subbiettivo; volendo intendere che desso non debbe conformarsi al transitorio speciale sentimento e disposizione dell'oggi, ma all'universale punto di vista fondato nell' essenza dell' arte. Nello stesso senso può distinguersi un obbiettivo ed un subbiettivo interesse nelle trattazioni scientifiche.

D' altronde la kantiana obbiettività del pensiero è subbiettiva; perciocchè, secondo Kant, i pensieri, benchè universali e necessarie determinazioni, non sono che nostri pensieri, divisi da ciò, che la cosa è in sè, per insormontabile abisso. Frattanto la vera obbietti-

(1) *Empfindung* non è *Gefühl*, benchè in italiano ambo corrispondano a *sentimento*. La prima voce dice: Ciò che si raccoglie per via della facoltà sensitiva; ed è in tal senso che bisogna intendere la parola italiana *sentimento* in questa esposizione della filosofia critica.

Il traduttore.

vità del pensiero è questa che i pensieri sono non solamente nostri pensieri, ma altresì l'Insè delle cose e dell'obbietto. Obbiettivo e subbiettivo sono comode espressioni, delle quali si fa uso con leggierezza; e dal cui uso deriva facilmente confusione. Secondo quello che si è discettato finora, l'obbiettività ha tre significati: prima il significato di ciò che si presenta esternamente, a differenza del subbiettivo, opinioni e sogni: poi il significato (inteso da Kant) dell' universale e necessario a differenza dell' accidentale, particolare e subbiettivo appartenente a' sentimenti nostri; terzo il significato anzidetto dell' Insè pensato, di ciò che una cosa è a differenza di ciò che è solamente da noi pensato, diverso dalla cosa stessa ossia dall' Insè.

42.

a) *Le facoltà teoriche, la conoscenza come tale.*

Come determinato fondo delle nozioni intellettuali pone questa filosofia la originaria identità dell' io (trascendentale unità della coscienza). Giusta il loro contenuto le rappresentazioni, date dal sentimento e dalla intuizione, son moltiplici; e li sono pure per la loro forma, pel loro esser l'una fuori dell' altra nelle due forme del tempo e dello spazio, che quali forme (universale) delle intuizioni, sono a priori. Questa moltiplicità di sentimenti e di intuizioni, quando io le abbia a me rapportate ed unite nella coscienza (pura appercezione), assurgeranno all'identità, ad un fondamentale ligame. Le determinate forme di questi rapporti sono le pure nozioni intellettuali, le categorie.

Avvedutamente la filosofia kantiana si è accomodata all' invenzione delle categorie. L' Io, l'unità della coscienza, essendo interamente astratto ed indeterminatissimo, come si giugnerebbe alla determinazione dell' Io, alle categorie? In pari facil guisa nell' ordinaria logica troviamo empiricamente classificate le diverse specie di giudizii. Intanto giudicare è pensare un determinato obbietto. L' intempestiva numerazione delle diverse

specie di giudizii fornisce perciò le diverse determinazioni del pensiero. La filosofia di Fichte ha il profondo merito d' aver riconosciuto che per mostrare le determinazioni del pensiero nella loro necessità importa essenzialmente derivarle. Questa filosofia avrebbe dovuto almeno influire sul metodo di trattar la logica, esigendo che le determinazioni del pensiero, o l' usuale stoffa logica, le specie delle nozioni, de'giudizii, de'ragionamenti, non fossero più prese a considerarsi empiricamente; ma venissero dedotte dal pensiero stesso. Se il pensiero è capace a dimostrare qualche cosa, e la logica, richiesta a fornire tale dimostrazione, insegnarla vuole, fa d'uopo prima di tutto mostrare la capacità che ha di vedere la necessità del proprio contenuto.

Dilucidazione 1.ª È opinione di Kant che le determinazioni del pensiero abbiano nell' Io la loro sorgente, che però sia l' Io che dà le determinazioni dell' universalità e della necessità. Considerando quello che ci si para dinanzi, lo troviamo principalmente moltiplice; e le categorie sono il semplice al quale si rapporta questa moltiplicità. Il sensibile al contrario è ciò che sta segregato l' un dall' altro, ciò che è fuori di sè: questa è la sua propria fondamentale determinazione. Così p. e. l'adesso ha l'esser in rapporto ad un prima ed un dopo. Così pure esiste il rosso in quanto si oppone al giallo o bleu. Questo *Altro* però è fuori del sensibile; e sta sol perchè non è l'Altro, ed in quanto l'Altro sta. Tutto alla rovescio va la cosa col pensiero o con l'Io, di quello vada con l'Esser segregato a vicenda e l' Esser fuori di sè del sensibile. L' Io è l' originario identico, l'uno con se stesso, il puro Essere in sè. Dicendo Io, intendo l'astratto rapporto a me stesso; e tutto quello che si ponga in questa unità lo affetta, e si cangia in lui. L' Io è in pari tempo il crogiuolo ed il fuoco, nel quale va distrutta la moltiplicità e ridotta all' unità. È questo ciò, che Kant chiama pura appercezione, a differenza della ordinaria appercezione la quale prende in sè il moltiplice come tale; mentre la pura appercezione dee riguardarsi come l' attività unificante. Va così riconosciuta esattamente la natura d' ogni coscienza. Lo sforzo principale dell'uomo è di conoscere il mondo, appropriar-

selo, e soggettarlo; ed a questo scopo bisogna tor di mezzo la realtà del mondo, val dire bisogna idealizzarlo. In pari tempo è da avvertire non essere l'attività della coscienza che apporta l'assoluta unità nella moltiplicità. Questa identità assoluta è l'assoluto, la verità stessa. È proprietà dell'assoluto di sprigionare le individualità dal possesso di loro stesse, e respingerle nell'unità assoluta.

Dilucidazione 2.ª L'espressione: trascendentale unità della coscienza, apparisce molto dura, quasichè celasse qualche cosa di mostruoso; ma la cosa è semplice. Quello che Kant intese per trascendentale si scorge in ciò per cui si differenzia da trascendente. Il trascendente è ciò che s'innalza sul determinato dell'intelletto; ed in questo senso ha luogo anche nelle matematiche. Così va detto in geometria di doversi concepire il cerchio come risultante da una infinità di piccole linee rette. Quivi son poste espressamente come identiche, determinazioni (retta, e curva) che per lo intelletto sono perfettamente diverse. In tal modo è trascendente anche la coscienza in sè infinita e con sè identica, a differenza del finito della determinata comune coscienza. Kant designò l'unità della coscienza come trascendentale, ed intese che questa fosse solo subbiettiva, e non convenga all'obbietto stesso, quale è in sè.

Dilucidazione 3.ª Giugne bizzarro alla natural coscienza che le categorie debbano riguardarsi come solo appartenenti a noi (come subbiettive): vi ha in ciò un po' di strano. Frattanto egli è esatto, che le categorie non sono racchiuse nello immediato sentimento. Considerando p. e. un pezzo di zucchero; noi lo troviamo duro, bianco, dolce, e così dicendo; noi diciamo che tutte queste proprietà sono riunite in un obbietto; ma questa unità non istà nel sentimento. Vale lo stesso quando noi riguardiamo due avvenimenti nella relazione di causa e di effetto: quello che si osserva sono ambo i singoli avvenimenti, che sieguonsi uno dopo l'altro nel tempo. Che l'uno però sia causa e l'altro effetto (il riflesso di causalità), questo non è osservato, ma provviene dal pensiero. Benchè le categorie (come p. e. unità, causa, effetto) convengano al pensiero come tale, non ne siegue in alcun modo che esse sian nostre, anzi che una determinazione dell'obbietto stesso. Però la cosa va così secon-

do l'opinione di Kant; e la filosofia di costui è un subbiettivo idealismo, in quanto che l' Io (il subbietto conoscente) presta la forma nonchè la materia delle conoscenze; quella come pensante, questa come sensitivo. Secondo il contenuto di tale subbiettivo idealismo non si può giugnere al fatto. Si può inferire che vien tolta la realtà all' obbietto, da che la sua unità è riposta nel subbietto. Nè l' obbietto guadagna qualche cosa, poichè gli conviene l'essere: ei provviene dal contenuto, se questo sia vero. Quindi non vale a nulla che le cose siano. Su ciò che è viene il tempo, che lo renderà inesistente. Si può dire che, posto l' idealismo subbiettivo, l'uomo potrebbe ritenersi per una cosa superiore: ma quando il suo mondo è la massa delle sensibili intuizioni, non ha di che andar superbo. Niente siegue dalla cennata differenza di subbiettività ed obbiettività; perocchè è dal contenuto che essa provviene, e questo è tanto subbiettivo quanto obbiettivo. Obbiettivo, nel senso di pura esistenza, è direi un delitto; è un' esistenza nulla, che viene ad esistere come tale per gastigo.

43.

Da un lato egli è per le categorie che la nuda osservazione dell'obbiettività viene elevata ad esperienza; dall' altro lato queste nozioni son vuote in sè, quali unità della subbiettiva coscienza dipendenti dalla materia offerta; ed hanno il loro uso ed applicazione solo nella esperienza, la cui parte ferma, le determinazioni del sentimento e dell'intuizione, è pure subbiettiva.

Dilucidazione. L' opinar che le categorie sieno per sè vuote è privo di fondamento; perocchè hanno esse un contenuto, essendo determinate. Il contenuto delle categorie veramente non è un che osservabile sensibilmente, non una cosa soggetta a tempo e spazio; ma ciò deve considerarsi come loro prerogativa e non difetto. Il che vien riconosciuto anche dalla volgare coscienza, quando p. e. si dice di un libro, di un discorso ch'esso contenga molto, perocchè vi hanno molti pensieri, molti universali risultati ec.; mentre al contrario un libro, quale un romanzo, si ritiene contener nulla, benchè vi sia am-

mucchiata una grossa quantità di situazioni, fatti singolari, e simili cose. Con ciò va chiaramente riconosciuto, anche dalla coscienza comune, che il contenuto sia un che maggior del sensibile, e questo *maggiore* sono i pensieri, o meglio, le categorie. Bisogna però avvertire che l'opinione d'esser le categorie per sè vuote ha un significato esatto, in quanto che esse non restano in se stesse e nella loro totalità (l'idea logica), ma passano nella reale sfera della natura e dello spirito: il quale passaggio non debbe frantendersi quasi che venisse dal di fuori alle logiche idee un contenuto alle stesse estraneo; benvero è la propria attività delle logiche idee che determinasi e sviluppasi in natura e spirito.

44.

Le categorie sono quindi incapaci d'essere determinazioni dell'assoluto, il quale non è dato dall'osservazione: epperò l'intelletto o la conoscenza è impotente a comprendere le cose in sè per via delle categorie.

La cosa in sè (e con ciò s'intenda anche spirito e Dio) esprime l'obbietto, in quanto si astrae da tutto ciò ch'esso è per la coscienza, da ogni determinazione di sentimento, e da qualsiasi determinato pensiero. È leggiero scorgere cosa ne resta; un perfetto astratto, un preciso vuoto determinato come una cosa trascendente, il negativo delle rappresentazioni, del sentimento, del determinato pensiero, e così via dicendo. Altrettanto semplice è la riflessione che questo *caput mortuum* stesso è il prodotto del pensiero, del pensiere inoltrantesi alla pura astrazione, del vuoto Io, che pone a suo obbietto tale vuota identità di se stesso. La negativa determinazione, che valuta questa astratta identità come obbietto, è parimenti riportata tra le kantiane categorie, e riconosciuta come pura identità. È da maravigliare come spesso si legge ripetuto non potersi conoscere quello sia una Cosa in sè; mentre nulla è più facile a sapersi.

45.

La ragione è la potenza dell' incondizionato, che ravvisa il condizionato della conoscenza sperimentale. L'obbietto della ragione, l'incondizionato, l'infinito è in questo sistema il perfettamente identico, ossia la cennata originaria identità dell'Io nel pensiero. Si chiama ragione questo astratto Io o pensiero, che fa suo obbietto o scopo tale pura identità. (Qui ha luogo ciò che abbiamo osservato nel precedente paragrafo). A questa intieramente indeterminata identità non rispondono le conoscenze sperimentali, le quali hanno essenzialmente un determinato contenuto. Prendendo simile Incondizionato per l'assoluto e'l vero della ragione (per l' Idea), ne siegue che le conoscenze sperimentali sono il non vero, appariscenze.

Dilucidazione. La differenza tra intelletto e ragione è così da Kant fermata, che quella ha per obbietto il finito e condizionato, l'altra l' infinito ed incondizionato. Benchè debbe riconoscersi come un importante risultato della filosofia kantiana l'aver giudicato fenomenico il contenuto del finito delle conoscenze intellettuali che posano sull' esperienza, pure essa non può restar ferma in questo negativo risultato, riducendo l' Incondizionato della ragione alla nuda identità, astratta ed escludente le differenze. Considerando la ragione come quella che si aderge sul finito e condizionato dell'intelletto, nel fatto essa sarebbe posta anche nel finito e nel condizionato; perocchè in verità l' Infinito non è il puro al di là del finito; ma racchiude questo stesso come fuso in sè. La medesima cosa vale per le Idee, cui Kant ha ridonato il merito, rivendicandole alla ragione, a differenza delle astratte determinazioni intellettuali e delle pure concezioni sensibili (che nell' ordinaria vita si appellano anche idee); ma cui ha fatte restare nel loro lato negativo nel puro *Dovrebbe essere*. È da riguardarsi come importante risultato della filosofia kantiana ciò che concerne l' obbietto della nostra immediata coscienza, formante il contenuto delle conoscenze sperimentali, riguardato come mero fenomeno. Per la coscienza comune (cioè sensibile, intellettuale), gli obbietti conosciuti valgono nel loro smembramento

come realtà ferme che posano in loro stesse; e poichè si mostrano in mutuo rapporto e dipendenza, questo dipender l'uno dall'altro va riguardato come cosa estrinseca all' obbietto e non proprio alla loro essenza. Al contrario bisogna si ritenga, che gli obbietti, quali immediatamente conosciamo, sono puri fenomeni; val dire che hanno il fondamento del loro essere non in loro stessi, ma in qualche altro: e che però si formolano secondo la determinazione di questo Altro. Le cose che noi conosciamo, a giudizio della kantiana filosofia, son per noi mere appariscenze; e la nozione delle stesse rimane un mistero inaccessibile. La coscienza spontanea si è trovata ferita da un tale subbiettivo idealismo, secondo il quale il contenuto della nostra coscienza saría una cosa nostra, posta da noi. Il fatto vero si è: che le cose, da noi immediatamente conosciute, sono pure appariscenze, non solo per noi, ma in loro stesse; e che il proprio delle cose finite è l'avere il fondamento del proprio essere non in se stesse, ma nell'universale divina idea. Questa maniera di vedere le cose è anche un idealismo; ma a differenza del subbiettivo idealismo della filosofia antica, un assoluto idealismo; il quale assoluto idealismo, benchè trascende la comune realistica coscienza, pure deve riguardarsi come non esclusivamente proprio della filosofia, mentre forma base di ogni religiosa coscienza, che precisamente considera l'intrinseco di tutto quanto è, e soprattutto il mondo presente, come da Dio creato e retto.

46.

Dal detto nasce il bisogno di conoscere questa identità, la vuota cosa in sè. Si dice conoscere, l'aver nozione di un obbietto secondo il suo determinato contenuto. Pertanto un contenuto determinato racchiude in sè moltiplici rapporti intrinseci e serve di base ai rapporti con molti altri obbietti. Per la determinazione dell' infinito o della cosa in sè la ragione non ha categorie; e quando usarle vuole addiviene trascendente.

Qui ha luogo la seconda parte della critica della ragione,

seconda parte più interessante della prima. La prima versa in ciò, che le categorie hanno loro sorgente nell' unità della coscienza, onde la coscienza per se stessa nulla racchiude di obbiettivo, e la stessa obbiettività attribuitale è qualche cosa di subbiettivo. Da che si vede esser la kantiana critica un pretto subbiettivo idealismo, che non s' impaccia del contenuto, ma solo ha presenti le forme della subbiettività, e riman ferma nella subbiettività, come in una suprema pura affermativa determinazione. Nel considerare la così detta applicazione, che delle categorie fa la ragione per la conoscenza del suo obbietto, si fa parola del contenuto delle categorie, almeno per talune determinazioni, od almanco si porge un' opportunità di parlarne. È in certo modo interessante il vedere come Kant giudica la metafisica, valdire l'applicazione delle categorie all' incondizionato. E' fa d' uopo dirne qualche cosa.

47.

α) Il primo incondizionato, che vien preso in considerazione, è l'anima (vedi il paragrafo 34). Nella mia coscienza Io mi trovo sempre a) come subbietto determinante, b) come un singolare, o semplice astratto, c) come un identico nell' intiera moltiplicità di quello di cui son conscio, d) come un me, un pensante diverso da tutte le cose a me esterne.

Il procedere dell'antica metafisica confesserà che essa, in luogo di queste empiriche determinazioni, determinazioni del pensiero, poneva le rispondenti categorie, donde sorgono queste quattro proposizioni: α) l' anima è sostanza; β) essa è sostanza semplice; γ) essa è numericamente identica ne'diversi tempi della sua esistenza; δ) essa è in rapporto con gli estesi.

Ma in questo passaggio è evidente il difetto di scambiare l' una con l'altra determinazioni di due generi diversi (paralogismo); l'empiriche determinazioni con le categorie; ed egli è inesatto il conchiudere dalle une alle altre, e molto più il porre in luogo delle prime le altre.

Si vede che questa critica non esprime altro, se non le avvertenze di Hume riportate al paragrafo 39; cioè che le determinazioni del pensiero, universalità e necessità, non s'incontrano nell' osservazione, essendo l' empirica, secondo il suo contenuto e la sua forma, diversa dalla determinazione del pensiero.

Quando l'empirismo abbandonar dovesse la fiducia al pensiero, sarebbe necessario in ogni caso, che la potesse avere nella osservazione. Che dell' anima non possa ritenersi nè la sua sostanzialità, nè la semplicità, nè la identità con sè, nè la permanente stabilità del suo rapporto col mondo materiale, questo va detto nella kantiana critica della psicologia metafisica; per ciò, che le determinazioni sperimentate dalla coscienza sull'anima, non sono a rigor di termine le stesse determinazioni prodotte dal pensiero. Giusta l'addotto concetto, Kant pone il riconoscere, anzi lo sperimentare, in questo che l' osservazione venga pensata; valdire che le determinazioni appartenenti all' osservazione siano cangiate in determinazioni del pensiero. È pregevol frutto della filosofia di Kant questo che il filosofare sullo spirito siasi sbarazzato dalla cosa-anima, dalle categorie, e per conseguenza dalle dimande sulla semplicità o composizione, o materialità ec. dell'anima. Il vero punto di vista dell'inammessibilità di tali forme, anche presso la comune intelligenza, non è già che esse sian pensieri; ma che tali pensieri non contengano verità in sè e per sè. — Quando il pensiero e le appariscenze non si corrispondano l' un l' altre, si ha solamente la scelta di attribuirne il difetto od all' uno od alle altre. Nell'idealismo kantiano, per ciò che riguarda il razionale, la colpa è accagionata al pensiero, che si reputa insufficiente, poichè non può trovarsi nelle osservazioni e nella coscienza limitata alla sfera delle osservazioni, cui è inadeguato. Qui non si parla affatto del contenuto del pensiero per se stesso.

Dilucidazione. I paralogismi sono cattive argomentazioni, il cui errore nasce da ciò, che nelle premesse la stessa parola va applica-

ta in diversi significati. Da paralogismi, secondo Kant, dipende il procedere della vecchia metafisica nella razionale psicologia; in quanto che vi vengono considerate le empiriche determinazioni dell' anima quasi le convenissero in sè e per sè. Del resto egli è esattissimo il dire che non sono ad apporsi all' anima predicati tali, quali la semplicità, la immutabilità, e simili; non però pel motivo assegnato da Kant, che la ragione sormonterebbe i suoi limiti, ma per ciò che queste astratte determinazioni intellettuali sono troppo meschine per l'anima, non essendo altro che il nudo semplice, immutabile ec. Così p. e. l' anima è senza meno la semplice identità con sè, ma in pari tempo, come attiva, è diversa da se stessa: la nuda astratta semplicità come tale saria una cosa morta. Dee considerarsi qual grande risultato della polemica di Kant contro la vecchia metafisica l'aver tolti que' predicati all' anima ed allo spirito; ma ne fu perfettamente sbagliato il perchè.

48.

β) La ragione cercando conoscere l' incondizionato del secondo obbietto, il mondo, esce in antinomie, valdire nell' affermazione di due contraddittorie proposizioni sullo stesso obbietto; tale che ognuna delle due proposizioni debba esser ritenuta con pari necessità. Donde siegue che il contenuto mondiale, le cui determinazioni si prestano a tali contraddizioni, non può essere in sè, ma sol nell'apparenza. La conclusione si è che la contraddizione non cade nell' obbietto in sè e per sè, ma provviene dalla ragione conoscitrice.

Qui cade acconcio dire che il contenuto stesso, cioè le categorie per sè, sono quelle che apportano la contraddizione. Che la contraddizione, posata nel razionale dalle determinazioni intellettuali, sia essenziale e necessaria, questo trovato è il più importante ed il miglior progresso della filosofia de' nuovi tempi. Per quanto è profondo questo punto di vista, altrettanto è triviale la soluzione datane per uno certo rispetto verso le cose mondiali. Non si sa pensare che il mondo avesse in sè la macchia

della contraddizione: onde questa si attribuisce alla ragione pensante, alla essenza dello spirito. Non si contrasta che il mondo fenomenico si mostri contraddittorio allo spirito che il considera (s'intende per mondo appariscente il mondo della sensibilità e dello intelletto). — Pertanto quando si paragoni l' essenza del mondo con quella dello spirito, fa meraviglia la disinvoltura , con la quale viene pronunziata la modestissima opinione che la pensante essenza, la ragione, sia in contraddizione, e non l' essenza mondiale. Non giova il ripiego, che la ragione cade in contraddizione solo per l'applicazione delle categorie; perocchè si ritiene che questa applicazione sia necessaria, e che la ragione non ha altre determinazioni per conoscere, oltre le categorie. Il riconoscere infatti è un pensare determinante e determinato; e quando la ragione fosse vuoto indeterminato pensiero, essa penserebbe nulla. E volendosi la ragione ridurre alla vuota identità (vedi il seguente paragrafo), sarebbe essa finalmente liberata da contraddizione, ma col sagrificio di ogni contenuto di tutto che ha un valore.

Si può avvertire inoltre che, mancata avendo una più profonda considerazione delle antinomie, Kant non ne isviluppò che quattro. — Egli giunse a queste, drizzando le tavole delle categorie secondo il così detto paralogismo, in dove applicava quel metodo, recentemente venuto in voga, di collocare le determinazioni di un obbietto sotto un preconcetto schema, invece di derivarle dalla nozione. Nella mia scienza della logica ho io tracciato più esteso campo allo svolgimento delle antinomie. Ed è rimarchevolissimo che le antinomie rinvengonsi non solo ne'quattro obbietti presi dalla cosmologia, ma in tutti gli obbietti di qualsiasi specie, in tutti i concetti, nozioni ed idee. Appartiene all'essenziale filosofica meditazione il riconoscere gli obbietti in questa proprietà, la quale costituisce il dialettico momento logico.

Dilucidazione. Giusta la veduta fondamentale della vecchia metafisica, si credea che quando la conoscenza cadesse in contraddizio-

ne, questo fosse un accidentale errore dipendente da un subbiettivo difetto dell'argomentare e ragionare. Secondo Kant, stava nella natura del pensiero l'incorrere in contraddizioni (antinomie), quando si volesse conoscere l'infinito. Benchè il mostrar le antinomie quale importante requisito delle filosofiche conoscenze, vale quanto metter da banda il rigido dommatismo della metafisica intellettuale e spingersi al dialettico movimento del pensiero; pure è da avvertire che Kant, anche qui, si fermò al puro negativo risultato dell'inconoscibilità dell'In sè delle cose, e non si curò di giugnere alla conoscenza del vero e positivo significato delle antinomie. Questo vero positivo significato sta in ciò, che ogni realtà racchiude in sè opposte determinazioni; e che si chiama riconoscere comprendere un obbietto, l'averne coscienza come di una concreta unità di contraddittorie determinazioni. Mentre la vecchia metafisica nella considerazione dell'obbietto, del quale era a farsi la metafisica conoscenza, si diportava in modo (come si è detto) da applicare le determinazioni intellettuali astratte con esclusione delle opposte; Kant cercò mostrare che in tal guisa, con pari dritto e necessità, si potevano concepire teoremi di contenuto opposto a quello fissato. Kant si limitò, nel dimostrare le antinomie, alla cosmologia della vecchia metafisica; e nella polemica contro questa ne mise in luce quattro sul fondamento de' schemi delle categorie. La prima concerne la dimanda: Se il mondo debba pensarsi limitato nello spazio e nel tempo, oppur no. Nella seconda antinomia si tratta del dilemma: Se la materia sia a considerarsi come divisibile all'infinito, ovvero risultante da atomi. La terza antinomia si riferisce alla contraddizione della libertà e necessità in ordine alla quistione: Se tutto nel mondo debba essere sommesso alla connessione di causalità; o se vi siano anche libere essenze, cioè assoluti principii di azione. Quindi viene come quarta antinomia il dilemma: Se il mondo abbia una causa oppur no. Il metodo usato da Kant in queste antinomie fu di presentare le opposte determinazioni racchiuse in esse, come tesi ed antitesi; e cercar di dimostrarle ambe, presentandole come necessari dati della riflessione: con che egli palesemente si diportò quasi chiedesse allucinare con pruove da forensi. Nel fatto le pruove addotte da Kant

per le sue tesi ed antitesi sono pure apparenti dimostrazioni, perocchè quello che doveasi provare era racchiuso nel presupposto, dal quale si sviluppava, acquistando sembianza di deduzione pel torno di un metodo apagogico. Ciononostante la trattazione di queste antinomie dee riputarsi importantissimo risultato della filosofia critica, degno a conoscersi, in quanto che vi sta pronunciata l' attiva unità (sia pur subbiettiva ed immediata) di quelle determinazioni che dall' intelletto son reputate incompostibili. Così p. e. nella prima delle cennate cosmologiche antinomie si contiene che lo spazio e 'l tempo debbano esser considerati non solo continui, ma anche discreti; mentre nella vecchia metafisica veniano riguardati come pure continuità, onde il mondo venía riputato come limitato nello spazio e nel tempo. Egli è esattissimo che si può prescindere da un determinato spazio e da un determinato tempo; ma non è meno esatto che lo spazio e 'l tempo non son reali che per la loro determinazione (val dire per l'adesso, pel quivi), la quale sta nella loro nozione. Vale lo stesso per le altre riportate antinomie, p. e. per quella della libertà è necessità: meglio meditata, vuol essa dire che quello la ragione intende per libertà è necessità non son nel fatto altro che ideali momenti della vera libertà e della vera necessità, alle quali non conviene verità nel loro isolamento.

49.

Il terzo obbietto intellettuale è Dio, che deve esser riconosciuto, cioè determinato dal pensiero. Per lo intelletto ogni determinazione contro la semplice identità è un limite, una negazione come tale: per la qual cosa ogni realtà è a prendersi illimitata, cioè indeterminata; onde Dio, l' intrinseco di ogni realtà, o la più reale essenza, addiviene un semplice astratto; ed ha per sua determinazione soltanto la pura astratta determinazione dell'Essere. L' astratta identità, qui nomata Nozione, e l' Essere sono i due momenti, la cui riunione è chiesta dalla ragione: questo è l'ideale della ragione.

50.

Per questa unificazione vi ha due vie o forme ; cioè o si prende l'Essere, passando da questo all' astratto del pensiere; o viceversa può esser operato il passaggio dall'astratto all'Essere.

Quando s' incomincia dall' Essere, questo si presenta come l'immediato, come l' infinitamente vario determinato Essere, un pieno mondo. Il quale può essere determinato principalmente come l' insieme d' infinite varie accidentalità (nella pruova cosmologica), o come l'insieme d' infiniti vari scopi e corrispondenti rapporti (nella pruova fisico-teologica).Si dice che si pensa questo pieno essere,quando gli si toglie la forma dell'individualità ed accidentalità, e si comprenda come Dio, come un universale, come un Essere attivo , per sè necessario, e determinantesi secondo l' universale scopo ; Essere diverso da quel primo. — Il fondo della critica di questo passaggio sta nello scorgervi una deduzione , una conclusione. Poichè le osservazioni e'l loro aggregato presentano il mondo come tale, e non l'universalità,la quale dal pensiero viene afferrata;la universalità non viene autorizzata dalle empiriche concezioni del mondo.Al passaggio del pensiero dalle empiriche rappresentazioni del mondo a Dio si oppone il punto fondamentale di Hume (come ne' paralogismi : vedi il paragrafo 47) , il quale dichiara le osservazioni essere incorrispondenti al pensiero,ed incapaci a dare da sè l' universale e'l necessario.

Da che l' uomo è pensante, non vi ha sano intelletto filosofante che pretenda innalzarsi a Dio dalle empiriche intuizioni del mondo. Questo elevarsi non ha altro fondamento che la pensante meditazione del mondo, non la sensibile od animalesca. Pel pensiero, e solo pel pensiere sta l'essenza, la sostanza, l' universale forza e destinazione del mondo. Le così dette pruove dell' esistenza di Dio non sono a riguardarsi che quali descrizioni ed analisi dell'andamento dello spirito, che è un pensante, e pensa il sensibile. L' innalzarsi del pensiero sul sensibile, il passaggio dello stesso oltre il finito all'infinito, il sal-

to che fa al soprassensibile rompendo le dighe del sensibile, tutto ciò è pensare: lo stesso oltrepassare è pensiero: cosicchè quando non va fatto un tal passaggio, dicesi che non siasi pensato. Nel fatto gli animali non operano simile passaggio; essi si arrestano alle intuizioni e sentimenti sensibili, e non hanno perciò religione alcuna. Vi sono due precipue cose ad avvertire sulla critica di questo innalzarsi del pensiero. Primieramente, usandosi nella forma di argomentazione (nella così detta pruova dell'esistenza di Dio), il punto di partenza è l'intuizione del mondo determinato sempre nella stessa guisa, come un aggregato di accidentalità o di scopi e di corrispondenti rapporti. Questo punto di partenza pare che restasse come fermo fondamento, intieramente empirico, nel pensiero in quanto ragiona. Il rapporto del punto di partenza a quello di arrivo si presenta perciò affermativo, come un' argomentazione da ciò che è e permane, ad un' altra cosa che parimenti è. Però è grave errore voler riconoscere la natura del pensiero in questa forma intellettuale. Si dice che si pensa l' empirico mondo, quando si alteri la sua empirica forma, cangiandola in universale: il pensiero esercita una negativa attività su quella base; la materia dell'osservazione, quando determinata per l'universalità, non resta nella sua primitiva forma empirica: l'intrinseco valore dell' osservazione scompare, deposta e negata la superficialità. Le pruove metafisiche dell' esistenza di Dio sono perciò esposizioni o descrizioni dell' innalzamento dello spirito dal mondo a Dio; senza poter esprimere il momento della negazione compresa in questo innalzamento: chè il mondo, per essere accidentale, è un contingente, un'appariscenza, un nulla. Il senso dell' innalzamento dello spirito è che veramente al mondo convien l' Essere, ma un Essere appariscente, non il vero Essere, non l' assoluta verità la quale è, al di là di questa appariscenza, in Dio, che solo è vero Essere. E mentre questo innalzarsi è un passaggio, un conoscer mediatamente, è pure un annullamento del passaggio e della mediazione; imperocchè il mondo, per lo quale Dio apparir potea mediato,

scorgesi esser nulla. Il niente dell' esser mondiale è sol l' appoggio per innalzarsi; perocchè scomparso questo che era tenuto qual mezzo termine, in tal mediato conoscere la mediazione stessa sparisce. Quel rapporto compreso come affermativo, rapporto fra due esseri, è ciò su cui Jacobi s' impianta per oppugnare la pruova dello intelletto: egli le rimprovera a dritto, che il condizionato (il mondo) si fa requisito per l'incondizionato, comprendendo così l'infinito (Dio) quasi derivante e dipendente. Senonchè quell'innalzarsi dello spirito corregge questa apparenza, anzi l' intiero suo contenuto è la correzione di tale apparenza. Ma Jacobi non ha riconosciuta la vera natura dell'essenziale pensiero, che fa sparire la mediazione nella mediazione stessa; epperò falsamente ritenne che il rimprovero, da lui giustamente fatto all'intelletto riflessivo, toccasse il pensiero e quindi anche il pensiero razionale.

A dilucidare cosa importi il non tener conto del momento negativo, addurrò ad esempio il rimprovero di panteismo ed ateismo fatto al sistema di Spinosa. L'assoluta sostanza di Spinosa non è neppure lo spirito assoluto; mentre bisognerebbe che Dio fosse determinato come spirito assoluto. Se la determinazione di Spinosa fosse così concepita che Dio si confonde con la natura e col mondo finito, divinizzando il mondo, si presupporrebbe che il mondo finito è vera attività, affermativa realtà. In questo presupposto, per l' identità di Dio e del mondo, Dio verrebbe limitato, e ridotto a nuda finita esterna moltiplicità di esistenze. Ma osservando che Spinosa non definì di Dio, esser questi identico col mondo, bensì d'esser l' identità del pensiero e del suo sviluppo (il mondo materiale); in tale unità (presa pure nella primitiva rozza maniera) si scorge che il mondo è determinato come un fenomeno al quale non conviene attiva realtà; epperò un tale sistema può dirsi meglio Acomismo. Una filosofia che ritenga non esservi se non Dio, non deve venir tacciata di ateismo. Si ascrive religiosità anche a' popoli che onorano scimie, vitelli, statue di pietra o bronzo, come Dei. Nonpertanto sente l' uomo ferire i

propri concetti nel rinunciare al presupposto di una realtà vera, competente a questo aggregato di finite cose, chiamato mondo: ed anzichè ritener possibile che voglia dirsi non avervi mondo, trova egli più agevole ch'entri in testa a qualcuno non esservi Dio. Si crede (e non molto leggiermente per onor del vero) che un sistema, il quale rinnegasse il mondo rinnega ancor Dio; e si trova più intelligibile negar Dio, anzi che smentire il mondo.

La seconda osservazione riguarda la critica del valore che acquista quell'elevarsi del pensiero. Questo valore, quandanche stia nella determinazione di sostanza mondiale, della necessaria essenza dello stesso, di una corrispondente governatrice e direttrice causa ec., è incorrispondente a ciò che noi intendiamo od intender dobbiamo sotto nome di Dio. Però in riguardo alla maniera di formolare una concezione di Dio, e di pronunciar secondo la stessa un risultato, quelle determinazioni han molto merito, e sono necessari momenti dell' idea di Dio. Ma perchè quel valore nella sua vera determinazione quale vera idea di Dio giunga per tal via alla mente, bisogna che il punto di partenza non sia preso da contenuti subordinati. Le accidentali cose del mondo sono astrattissime determinazioni. Le organiche forme e le loro destinazioni appartengono a più alta sfera, alla vita; nonpertanto la considerazione della vivente natura e degli attuali rapporti delle cose allo scopo può essere deturpata dalla frivolezza dello scopo, e più dalla fanciullesca spiega dell' attuazione dello scopo e de' loro rapporti: oltracchè la vivente natura nel fatto non è quella da che possa esser compresa la vera determinazione dell'idea di Dio. La natura spirituale è il più degno e vero punto di partenza pel pensiero dell' assoluto; quantevolte il pensiero voglia prendere un punto il più vicino.

51.

L'altra via di unificazione de'due momenti dell'Essere e della Nozione, onde giugnere all' ideale, procede dall' astratto del pensiero alla determinazione, per la quale non avanza che l'Essere: e questa è l'ontologica pruova dell' esistenza di Dio. La contraddizione, che qui si presenta astratta e subbiettiva, è quella dell'essere e del pensiero. Nella prima via l' essere è comune ad ambo gli estremi, e la contraddizione tocca solo la differenza del singolare e dell' universale. In quest'altra via ciò che si oppone allo intelletto è quello stesso che si è allegato; cioè che come nell'empirismo non si trova l' universale, così viceversa nell' universale non si contiene il determinato: ed in tal caso il determinato è l' Essere: voglio dire che l'Essere non può venir dedotto dalla Nozione, ed in questa analizzato.

La critica di Kant sulla pruova ontologica dell' esistenza di Dio ha trovato tanto illimitato favore, che a dilucidazione della differenza tra pensiero ed Essere, non ha esitato usar l' esempio di cento talleri, i quali sono pel pensiero proprio cento quasi possibili ed effettivi, ed intanto sono ben altra cosa nelle mie condizioni economiche. — Niente può essere più lucido che questo; non esser cioè reale quello cho io penso o concepisco: il pensiere, concetto od anche nozione non giugne all' essere. — A prescindere da ciò che non sarebbe mal caratterizzato di barbarismo il nomar nozione quella di cento talleri; al filosofo non può essere sconosciuto il principio tante volte ripetuto: distinguersi essenzialmente pensiero ed Essere. Quale conoscenza in fatti è più triviale? Ma quando si parla di Dio questo è un obbietto di specie diversa da cento talleri; è una speciale nozione o concetto che nomar si voglia. Infatti ogni finito è questo e solamente questo, che la sua esistenza è diversa dalla sua nozione: ma Dio dee espressamente esser tale che può essere pensato solo come esistente; per la qual cosa la nozione include l' Essere. Questa identità della nozione e

dell'Essere è quella da che risulta la nozione di Dio. E questo non è che il formale della determinazione di Dio, la quale in realtà racchiude la natura stessa della nozione. È facile a vedere che dessa ricomplette in sè l'Essere nel suo intiero astratto significato : imperocchè la nozione è ciò che provviene dal dileguarsi della mediazione ed è perciò un immediato rapporto a se stesso ; nè l'Essere è altra cosa. Sarebbe a stupirsi se l'intrinseco dello spirito, la nozione, l'io, o la perfetta concreta realtà, Dio, non fosse tanto ricca da non poter racchiudere la determinazione dell'essere, la più povera, la più astratta di tutte. Non si può assegnare al pensiero un valore più meschino dell'essere. Solo le esterne sensibili esistenze, come la carta che io mi ho presente, hanno un valor meno considerevole ; ma noi non parliamo qui di una sensibile limitata evanescenza. — Del resto la triviale osservazione della critica: avervi differenza tra pensiero ed essere, può impacciar l'uomo, ma non impedire il suo spirito dal passare dal pensiero di Dio alla certezza che egli è. Questo passaggio, l'assoluta indivisibilità del pensiero di Dio dal suo essere è quello che è stato messo nel suo vero lume dal sistema della scienza o credenza immediata ; di che qui a poco si parlerà.

52.

In questo modo il pensiero, nel suo apogéo, è determinato come qualche cosa di estrinseco; e resta un nudo astratto pensiero, che si continua a chiamar ragione. Esso (tale è il risultato) non si adopera qual formale unità a semplificare ed a sistemare l'esperienze: è un canone, non un organo della verità: può prestarsi ad una critica della conoscenza, non ad una dottrina dell'infinito. Questa critica pone in ultima analisi l'assicurazione che il pensiero sia solo l'indeterminata unità, e l'attività di simile indeterminata unità.

Dilucidazione. Kant in vero ebbe la ragione per la facoltà dell'Incondizionato ; ma quando ridusse questo alla astratta identità,

rinunciò alla sua incondizionalità, e la ragione divenne in fatto non altro che un intelletto ancor più vuoto. La ragione è incondizionata solo in quanto non è determinata da un contenuto a lei straniero, ma determina se stessa, e nel suo contenuto è in sè. Però per Kant l'attività della ragione sta nel sistemare, ossia nel riportare in estrinseche classificazioni, applicando le categorie, la materia offerta dalle osservazioni: e suo principio è l' assenza d' ogni contraddizione.

53.

b) *La ragion pratica.*

La ragion pratica è intesa qual volontà pensante, ossia determinantesi secondo una forma universale. Essa debbe dar alla libertà leggi imperative ed obbiettive, cioè tali che dicano ciò che è a farsi. L' autorizzazione di prendere qui il pensiero quale obbiettiva determinante attività (questa è in fatto la ragione) vien desunta da ciò che la pratica libertà può essere dimostrata dall' esperienza, ossia ne' fenomeni di coscienza. — Contro questa sperienza ricorre tutto che il determinismo vi obbietta anche per esperienza; ed in ispecialità la scettica (ed anche la fatta da Hume) induzione ricavata dall' infinita diversa accettazione di quello, che gli uomini intendono per dritto e dovere, ossia delle leggi della libertà che dovrebbono essere obbiettive.

54.

Quello che il pensiero pratico si pone a legge pel criterio del determinar se stesso, non è altro che l'astratta identità dello intelletto esente da ogni contraddizione: la ragione pratica non esce così dal formalismo, che è l'ultimo dato della ragion teoretica.

Ma questa pratica ragione colloca la universale determinazione, il *Bene*, non in sè solamente; essa anzi è pratica col pretendere che il bene, mondiale esistenza, abbia un'esterna obbiettività, valdire che

il pensiero non sia solamente subbiettivo, ma anche obbiettivo. Di qui i postulati della ragion pratica.

Dilucidazione. Quello che Kant oppugnò alla teorica ragione, il libero determinar di se stesso, lo ha espressamente concesso alla pratica ragione. È principalmente questo lato della filosofia di Kant, quello che le ha guadagnato favor molto, e senza dubbio a buon dritto. Per valutare il merito di queste vedute di Kant bisogna gittar l'occhio sulla pratica filosofia o filosofia morale che allor dominava. Essa consisteva nell' Eudemonismo, dal quale, alla domanda sulla destinazione degli uomini, si rispondeva, aver questa per suo scopo la felicità. E poichè per felicità dovea intendersi lo appagamento di tutte le particolari inclinazioni, desiderii, e bisogni umani, ne risultava che l' accidentale ed il particolare era fatto principio della volontà e del suo agire. A questo eudemonismo mancante di ogni fermezza, e lasciante largo campo al libertinaggio ed a'capricci, Kant oppose la ragion pratica, e quindi pretese esservi una determinazione della volontà, universale ed obbligatoria ugualmente per tutti. Mentre la teorica ragione, secondo Kant, esser dovea la negativa facoltà dell' infinito, senza proprio positivo contenuto, limitata ad intuire il finito delle conoscenze sperimentali; la ragion pratica è riconosciuta da lui come positiva infinità, cosicchè va da lui attribuito alla volontà il potere di determinarsi in modo universale, cioè pensando. E la volontà davvero possiede questo potere: ed è importantissimo il conoscere che in tanto l' uomo è libero, in quanto che possiede un tal potere, e se ne serve nel corso della vita: però con tal cognizione non va risposto alla quistione sul contenuto della volontà o della ragion pratica. Quando si dice che l'uomo dee porre il bene a contenuto del suo volere, si presenta subito la dimanda sulla natura di questo contenuto, ossia sulla determinazione dello stesso; e non se ne viene a capo col nudo principio dell'accordo della volontà con se stessa, ovvero con la pretensione di fare il dovere solo perchè è dovere.

55.

c) *La critica del giudizio.*

Alla riflessiva facoltà di giudicare è ascritto il principio di un intelletto intuente; per lo quale il particolare, che per essere accidentale non potrebbe esser dedotto dall'universale, astratta identità, vien a determinarsi per questo universale medesimo; come si osserva ne' prodotti dell'arte e della natura organica.

Nella critica del giudizio propriamente Kant ha parlato del concetto, anzi del pensiero dell'idea. Il concetto di un intelletto intuitivo, di un' intrinseca corrispondenza allo scopo ec. è l'universale pensato come concreto in sè. In queste concezioni soltanto la filosofia di Kant mostrasi speculativa. Molti, e precipuamente Schiller, han rinvenuto nell'idea del bello d'arte, nella concreta unità del pensiero e delle sensibili apparenze, una via per uscire dalle astrazioni dell' intelletto analitico: altri la han trovata nella intuizione e nella coscienza della vita, sia naturale sia intellettuale. — Il prodotto dell' arte, al pari che le viventi individualità, sono finiti nel lor contenuto; ma Kant presenta l' idea, anche secondo il contenuto, nell' armonizzarsi della natura, ossia della necessità, con lo scopo della libertà, realizzata in quella come pensato scopo finale del mondo. Ma la così detta inerzia del pensiero secondo queste altissime idee, trova nel dovere un troppo debole appoggio per tenersi fermo alla distinzione della nozione e della realtà, avendo riguardo alla effettiva realizzazione dello scopo mondiale. La realtà della vivente organizzazione, e de' prodotti d'arte mostra anche al senso ed alla intuizione la realizzazione dell'ideale.— Le riflessioni di Kant su questo obbietto erano precipuamente indirette a guidar la coscienza alla compreension ed al pensamento dell'idea concreta.

56.

Qui va stabilito un rapporto tra l' universale dello intelletto ed il particolare della percezione, diverso da quello che sta nel fondo della dottrina dell' intelletto teorico e pratico. Non si dice però che esso sia il vero, o meglio la verità stessa. Invece questa identità vien presa quasi esistesse nelle finite appariscenze, e venisse data dall'esperienza. Quale sperienza ha luogo nel subbietto in parte pel genio, potenza di produzione delle idee estetiche (concezioni di libera fantasia, che servono ad una idea, e la danno a pensare, senza che il loro contenuto si esprimesse o si potesse esprimere in una nozione); e in parte pel gusto, sentimento dell' accordo che han le percezioni o rappresentazioni nella loro libertà con l'intelletto nella sua regolarità costante.

57.

Il principio della potenza giudicatrice riflessiva per i viventi prodotti della natura è definita quale scopo, nozione attiva, l' universale in sè determinato e determinante. In pari tempo è rimosso il concetto della corrispondenza allo scopo estrinseco e finito, nella quale lo scopo, riguardo al mezzo o materiale in cui si realizza, non è che un'esterna forma; mentrechè, in ciò che vive, lo scopo è l'immanente determinazione e l' attività della materia; ed ogni membro è rimpetto all' altro tanto scopo quanto mezzo.

58.

Considerato pertanto in tale idea il rapporto intellettuale di scopo e mezzo, di subbiettività ed obbiettività, lo scopo viene ad essere contraddittoriamente dichiarato per una causa, che non esiste, non ha attività se non come concetto, ossia come un subbiettivo; ritenendo perciò la determinazione di scopo come un principio appartenente al nostro intelletto.

Poichè il risultato della filosofia critica è che l'intelletto non può conoscere che apparenze; per la natura vivente si avea almeno la scelta tra due maniere di pensare, ambo subbiettive; e, secondo il concetto di Kant, correa l' obbligo di non riconoscere il prodotto della natura sotto le sole categorie di qualità, causa, azione, composto, parti ec. Il principio dell'intrinseca corrispondenza allo scopo, ritenuto e sviluppato in applicazione scientifica, avrebbe indotto ben altra sublime maniera di pensare.

59.

Secondo questo principio nella sua intiera illimitazione, sarebbe la idea quella che costituisce l' universale determinato dalla ragione, l' assoluto scopo finale , il bene realizzantesi nel mondo per via di una potenza che pone ed effettua questo scopo, Dio; in Dio sta l'assoluta verità, e quindi la soluzione delle contraddizioni di universale ed individuale , di subbiettività ed obbiettività , le quali risultano non vere, inesistenti.

60.

Senonchè il bene, nel quale è riposto lo scopo del mondo, viene determinato soltanto come il nostro bene, come la legge morale della nostra ragione pratica; cosicchè l' unità non va più lungi dell' accordo delle circostanze ed avvenimenti mondiali con la nostra moralità (1). Oltre a ciò, anche con questa limitazione dello scopo

(1) Secondo le proprie parole di Kant nella critica del giudizio (pag. 427) lo scopo è una pura nozione della nostra ragion pratica, e non può per nessun dato sperimentale essere dedotto da teoretico giudizio della natura od applicato alla conoscenza della stessa. Non vi ha uso possibile di questa nozione , oltre quello che ha luogo assolutamente nella pratica ragione in quanto alle leggi morali : e lo scopo della creazione è la stessa attività del mondo, che si accorda a ciò che noi possiamo dir determinato da leggi, cioè dallo scopo finale di nostra pura ragion pratica in quanto che dee esser pratica.

finale, il bene è un indeterminato astratto, al pari di ciò che si appella dovere. Contro la cennata armonica rispondenza, inoltre, rilevasi una contraddizione, il cui contenuto si ha per non vero; cosicchè l' armonia vien determinata come qualche cosa di subbiettivo, come una cosa che esser dovrebbe ma non ha realtà, come una credenza, una subbiettiva certezza, che non conviensi alla verità, ossia all' obbiettività corrispondente all' Idea. Quando una tale contraddizione sembri corretta dal trasportarsi la realizzazione dell'idea nel tempo, in un futuro nel quale anche l'idea sia; in tal caso tal sensibile condizion, quale è il tempo, è anzi l'opposto di una soluzione del contraddittorio; e la corrispondente concezione intellettuale dell'infinito progresso è propriamente null'altro che la perenne stabilita contraddizione stessa.

Ora può esser fatta una generale osservazione sopra il risultato, offerto dalla critica filosofia sulla natura della conoscenza, ed elevato a pregiudizio, ossia ad odierna universale massima.

In ogni dualistico sistema, e precisamente in quello di Kant, il difetto capitale si riconosce nell' inconseguenza de' tentativi che si fanno per riunir quello che un istante prima vien dichiarato come fermo in sè ed incomponibile col diverso. Ritenendo vera la fusione de' contraddittorii, i due momenti, a' quali si attribuisce la verità nella loro fusione, anche nella loro divisione riterrebbero verità e realtà. Manca nella dualistica filosofia la semplice coscienza dell'insufficienza di ciascuna di quelle singole determinazioni quando isolata; ed il difetto sta nella sola incapacità di fondere due pensieri (chè ve ne ha due soltanto, secondo la loro forma). Di qui la grande inconseguenza, che da un lato si dice l'intelletto non conoscere che apparenze; e dall'altro si ritiene la conoscenza come qualche cosa di assoluto, pronunciandosi che la conoscenza non può andar oltre il naturale assoluto limite dell'umano sapere. Le cose naturali sono limitate; e sono esse cose naturali, in quanto che nulla sanno del loro universale limite; in quanto che la loro determinazione è un limite per noi e non per esse. Il bisogno si conosce, anzi si

sente qual limite estrinseco. Le cose viventi hanno sulle non viventi la prerogativa del dolore, per la quale una determinazione individua si fa sentimento del negativo ; poichè le cose viventi hanno in sè l'universale della vita che è al di fuori dell'individuo; e si contengono perciò nella negazione di loro stesse, sentendo tale contraddizione come in esse esistente. Tale contraddizione si rattrova in esse, in quanto che si rinvengono in un subbietto e la universalità del sentimento della vita, e l'individualità che nega la stessa. Il limite, il difetto della conoscenza è parimenti determinato come limite, mancanza (pel paragone con la presente idea dell'universale) di un intiero e perfetto. Egli non è però a riguardarsi quasi insipienza il dire che il finito, il limitato racchiude la pruova dell'attuale presenza dell'infinito, dell'illimitato ; chè non può darsi conoscenza del limite, se non in quanto si ha nella coscienza lo illimitato.

Da questo risultato della conoscenza può in ulteriore osservazione esser conchiuso, che la filosofia di Kant non potè avere influenza sul modo di trattar le scienze: essa lascia inoppugnate le categorie , ed il metodo della volgare conoscenza. Quando negli scritti scientifici de' nostri tempi si esordisce con proposizioni kantiane, si vede nel seguito (1) quelle starvisi come superflui ornati; cosicchè tolte le prime pagine, nel resto si procede con empirico contenuto.

Per quello concerne il paralello della filosofia di Kant con l' empirismo metafisico, si noti che quella a mo' dell'empirismo si attiene alle sensibili osservazioni , però ammette un' attività spirituale , un mondo soprassensibile, di qualunque natura sia il suo contenuto, germinato o dal pensiero, o dalla fantasia, o

(1) Nel manuale di metrica di Hermann si comincia con paragrafi della filosofia di Kant ; anzi si dice nel § 5 che le leggi del ritmo debbon essere, 1° un obbiettivo 2° un formale 3° ed una legge determinata a priori. Paragonando con questi e co'seguenti principii di causalità e di reciproca reazione l'affare della misura del verso, si vede che esso non riceve nessun vantaggio da simili formali principii.

da che si voglia. Per riguardo alla forma questo contenuto posa sulla credenza allo spirito; come l'attuale contenuto delle empiriche scienze sta sull'autorità dell'esterne osservazioni. Però l'empirismo riflessivo, che pone la conseguenza a principio, combatte tal dualismo e nega la sustanzialità del principio pensante e di un mondo spirituale che si sviluppa in sè. Il conseguente sistema dell'empirismo è il naturalismo. La filosofia di Kant oppone il principio del pensiero e della libertà a questo empirismo; e si rannoda al primo, senza uscire in menoma parte dall'universale principio dello stesso. Dall'un de' lati del suo dualismo rimane il mondo delle osservazioni, e l'intelletto che vi medita. Questo mondo in vero è ritenuto per un mondo d'apparenze: ma ciò non è che un vocabolo, una determinazione formale; poichè la sorgente, il valore e 'l modo di considerarlo rimangono gli stessi. Dall'altro lato vi ha la sustanzialità del pensiero, che comprende se stesso; il principio della libertà, che è comune alla primitiva ordinaria metafisica, ma vuoto di ogni contenuto e senza poterne acquistare. Questo pensiero, quivi chiamato Ragione, frodato di qualsiasi determinazione, è vedovo di ogni autorità. L'efficacia avuta dalla filosofia di Kant è stata quella di svegliare la coscienza dell'assoluta interiorità; che, se riguardo alla sua astrazione non può nè svilupparsi nè generare alcuna determinazione o legge, o morale imperativo, pure si ricusa a lasciar valere cosa, che abbia il carattere di esteriorità. Il principio della indipendenza della ragione, del suo assoluto star da sè, è riguardato come un universale principio della filosofia, come la massima fondamentale odierna.

Dilucidazione 1.° Alla filosofia critica si conviene il gran merito negativo di aver fatta valere la convinzione che le determinazioni intellettuali appartenenti alla finità, e la conoscenza che si versa sulle stesse non raggiungono il vero. Ma l'unilaterale di questa filosofia sta in ciò, che ponga il finito delle determinazioni intellettuali nell'essere queste un pensiero subbiettivo, per lo quale la cosa in sè ri-

mane un *al di là* assoluto. Nel fatto, l'essere finito delle determinazioni intellettuali non istà nella loro subbiettività; bensì esse sono finite in sè, e l'esser finito dee mostrarsi in loro stesse. Secondo Kant, quello che noi pensiamo è falso per ciò appunto che noi lo pensiamo. Più forte difetto di questa filosofia è a riputarsi il non dare essa altro che una storica descrizione del pensiero ed una pura enumerazione dei momenti della coscienza. Tale enumerazione è senza dubbio esatta; però non vi si parla della necessità della cosa compresa così empiricamente. Come risultato delle riflessioni presentate su' diversi gradi della coscienza, va detto che il contenuto di ciò che noi conosciamo è nuda apparenza. A questo risultato va d'accordo che il finito pensiero abbia a fare semplicemente con apparenze. Ciononpertanto questo primo gradino di appariscenze non è tutto; avendovi una più elevata terra, che per la filosofia di Kant resta un al di là inaccessibile.

Dilucidazione 2.ª Benchè nella filosofia di Kant sia esposto in formale guisa il principio: che il pensiero determina se stesso, pure non è da Kant mostrato il come ed il quanto di questa determinazione del pensiero. Egli fu Fichte che riconobbe tale mancanza; e messa la quistione della deduzione delle categorie, si sforzò di somministrarla effettivamente. La filosofia di Fichte prende l'Io per punto di partenza del filosofico sviluppo, così che le categorie debbano mostrarsi come il risultato della sua attività. E l'Io apparisce quivi, non già come libera spontanea attività, ma come eccitato da un'impressione esterna: e l'Io che reagisce contro questo urto, in forza della sua reazione giugne alla coscienza di se stesso. La natura dell'urto rimane un'incognita esterna; e l'Io è sempre un condizionato, che ha contro sè un Altro. Che imperò anche Fichte si rimane al risultato della filosofia di Kant; che, cioè, il solo finito possa conoscersi, mentre l'infinito sorvola al pensiero. Quello che per Kant è la cosa in sè, per Fichte è l'urto di una cosa esterna, astrazione di una cosa diversa dall'Io, la quale non ha altra determinazione se non il negativo, precipuamente il non-esser-io. L'Io vien considerato rimanere nel rapporto col non-io, dal quale vien desta la sua attività determinatrice di se stessa; in modo che l'Io è la continua attività che cerca liberarsi dall'urto, senza che giunga a

francarsene; chè, col perdersi dell'urto, l'Io stesso, il di cui essere è la sua attività, verrebbe parimenti a perdersi. Il contenuto, figliato da questa attività dell' Io, non è diverso dall'usuale contenuto della sperienza; e per giunta questo contenuto è pura apparenza.

IL TERZO PASSO DAL PENSIERO ALL'OBBIETTIVITÀ.

LA SCIENZA IMMEDIATA.

61.

Nella filosofia critica il pensiero va inteso come un subbiettivo, come la suprema insormontabile determinazione della universalità astratta, come la formale identità onde il pensiero si contrappone alla verità che è l'universale in sè concreto. In questa più elevata determinazione del pensiero, nella quale esso viene riguardato qual Ragione non si prendono a disamina le categorie. È un punto opposto di partenza quello che riguarda il pensiero come la semplice attività del particolare, e lo dichiara incapace ad abbracciare la verità.

62.

Il pensiero, quale attività del particolare, ha per suo prodotto e contenuto le sole categorie. E queste vengono considerate dallo intelletto quali determinazioni limitate, forma del condizionato, del dipendente, del mediato. Quindi l'infinito, il vero, non esiste per un tal pensiero limitato, che non ha alcuna via per giugnere a quello, a dispetto delle pruove dell' esistenza di Dio. Simili determinazioni del pensiero sono nomate altresì Nozioni; e conoscere un obbietto significa percepirlo nella forma di un condizionato, di un mediato; e, per soprappiù, cangiare il vero l' infinito l' incondizionato in un condizionato mediato; e così comprender, pensando, un non vero in luogo di vero.

Questa è la sola e semplice polemica che forma il punto d'appoggio del sistema che tien solo ferma la scienza immediata di Dio e del vero. E primamente debbono rigettarsi le così dette antropomorfe concezioni della divinità, perchè finite, e quindi improprie dell' infinito: il quale, di conseguenza, si riduce ad un Essere vuoto assai. Frattanto le determinazioni del pensiero in generale non debbono intendersi come soltanto antropomorfe; ed anzi è il pensiero che spoglia la rappresentazione dell'assoluto dalla limitazione, giusta quel pronunziato di tutti i tempi: non cogliersi la verità che meditando. Ma in questa scienza le determinazioni del pensiero sono giudicate anch'esse antropomorfe; ed i pensieri troppo limitati per l' attività. Nella VII aggiunta alle lettere sopra Spinosa, Jacobi ha spinta alla sua più netta precisione questa polemica, attinta dalla filosofia stessa di Spinosa, ed applicata precipuamente alla quistione della conoscenza. Secondo tale polemica, il conoscere è inteso soltanto come scienza del finito, come un procedere per condizionate condizioni in una serie di condizionati, nella quale ciò che è condizione è anche un condizionato. In forza di ciò il mostrare, il comprendere sta nel mettere in chiaro una cosa per mezzo di un'altra; epperò ogni contenuto è un particolare, un dipendente, un finito; e l' infinito, il vero, Dio rimane al di là del meccanismo dello insieme al quale si limita la conoscenza. È singolare che dopo aver Kant posta la limitazione delle categorie nella sola formale determinazione della loro subbiettività, in questa polemica si parli delle categorie secondo la loro determinazione, riconoscendole, come tali, finite. Jacobi ha avuto innanzi agli occhi il brillante seguito delle scienze che indagano la natura per conoscerne le forze e le leggi (scienze esatte). In questo insieme di cose finite al certo non si trova immanente l'infinito; e ben Lalande dicea d' aver cercato per tutto il cielo senza rinvenirvi Dio. (Vedi la soggiunta al § 60). In simile complesso presentasi, in ultimo risultato, l' universale qual indeterminato aggregamento di estrinseci finiti, qual materia; e Jacobi a buon dritto non vedea altra uscita dalla strada che cammina solo da mediato a mediato.

63.

In pari tempo si tien per fermo esservi verità per lo spirito, in quanto essa sola è la ragione, per la quale l'uomo sta, ed in quanto che è conoscenza di Dio. Mentre però la conoscenza mediata dee limitarsi a contenuti finiti, la ragione è scienza immediata, credenza.

Sapere, *Credere*, *Pensare*, *Intuire* sono le categorie presupposte dal cennato punto di partenza. Le quali, enunziandosi come già cognite, son soventi abusate ad arbitrio, giusta concetti e distinzioni psicologiche; senza nulla inquirere circa la natura, e la nozione che lor si conviene. Per lo solito si oppone il sapere al credere, in quello stesso che la Credenza vien definita per Immediata Scienza, ed imperò per Scienza. È un fatto empirico che quello si trova nella coscienza si crede conoscersi, e che quello si crede è una qualche cosa di certo che si conosce. Si oppone inoltre il pensare all'immediata scienza, alla credenza e più precisamente all'intuire. Se va riguardata l'intuizione come intellettuale, questa non può chiamarsi intuizione pensante, quando sotto nome d'intellettuale, il cui obbietto è Dio, non si vogliano intendere se non rappresentazioni ed immagini fantastiche. Secondo il linguaggio di codesta filosofia, ha luogo il Credere anche rapporto alle comuni cose dell'attualità sensibile. Noi crediamo, dice Jacobi, d'avere un corpo, noi crediamo all' esistenza delle cose sensibili. Senonchè quando si parla di credenza al vero, all'eterno, in quanto che Dio è dato per una scienza immediata, per un'intuizione evidente; le non sono sensibili cose, ma un contenuto in sè universale, ed un obbietto per lo spirito pensante. Anche allora che parlasi d'individualità, come io, personalità (non in quanto s' intenda un io empirico, una determinata personalità; ma in quanto è presente alla coscienza la personalità precipuamente di Dio), in tal caso trattasi di una personalità universale in sè: essa è un pensiero, e conviene al pensiero. La pura intuizione inoltre è lo stesso che

il pensiero puro. Che se l'intuire e il credere esprimon que' determinati concetti che si ligano a tali parole nell'ordinario della coscienza, allora essi son differenti dal pensiero ; e tale differenza è intelligibile ad ognuno. Ma se noi prendiamo il Credere, l'Intuire nel loro più alto senso, essi van compresi come credenza in Dio, come intellettuale intuizione di Dio ; valdire che debbono spogliarsi di tutto che differenzia il pensiero dalla intuizione e dalla credenza. Non si può dire che la credenza e l'intuizione, trasportate in quest'alta sfera, differiscano dal pensiero. È lusinga il voler dare importanza ad una distinzione che è vuota di senso: è combattere una maniera di vedere identica alla propria. La parola credenza (fede) ha il singolare vantaggio di farci sovvenire della cristiana religiosa credenza: sembra che la contenga e che le fosse affine : cosicchè la filosofia della credenza ne pare essenzialmente pia, cristianamente pia; ed in forza di tanta pietà si spinge a posare i voluti assiomi con maggior pretensione ed autorità. Non bisogna però farsi ingannare dall'apparenza per ciò che potrebbe insinuare la semplice simiglianza del vocabolo ; e fa d' uopo fissare bene la differenza. La credenza cristiana importa per sè l'autorità di una chiesa; mentre la credenza, punto cardine dell'addotta filosofia è l'autorità della propria subbiettiva rivelazione. La credenza cristiana inoltre è un contenuto obbiettivo, in sè ricco, un sistema d'insegnamento e conoscenza ; mentre il contenuto della credenza filosofica è indeterminato in sè , tanto da poter lasciar credere esser Dio il Dalailama o il bue o la scimia: oltre a che essa si limita per sè sola alla più alta essenza , a Dio. La stessa credenza , nel suo più stretto senso filosofico , non è altro che il nudo astratto della immediata scienza , una determinazione puramente formale, che non può confondersi con la spirituale pienezza della cristiana credenza, nè pel lato del costume dei cuori credenti e dello spirito santo in essi dimorante , nè pel lato dello insegnamento vedovo di contenuto: non può dunque scambiarsi con la ricca religiosa credenza.

Quello che qui si chiama credenza , o scienza immediata, è,

del resto, lo stesso che già dicevasi dono e rivelazione del cuore, un contenuto immesso negli uomini dalla natura, e che si dice pure sana intelligenza e comun senso. Tutte queste forme prendono a lor principio l' Immediato, contenuto nella coscienza, e cosa di fatto in essa.

64.

Ciò che la Scienza immediata conosce si è che l' infinito, l' eterno, Dio, l' obbietto delle nostre rappresentazioni, in realtà *è*; e che nella coscienza va indivisibilmente ed immediatamente connessa quella rappresentazione con la certezza del suo essere.

Non può cadere in animo alla filosofia il volersi contrapporre a questa proposizione della Scienza immediata: la filosofia anzi gode che una tale sua vecchia asserzione, esprimente il suo universale contenuto, addivenga il generale pronunziato odierno anche con un metodo antifilosofico. Però si meraviglia del come abbia potuto dirsi essere la filosofia riluttante al teorema che: tutto quanto ha valor di vero è immanente nello spirito, e questo esser per lui la verità (§ 63). Nel rapporto formale è interessante la proposizione che col pensiero di Dio sia ligato immediatamente ed indivisibilmente l'Essere di lui, come l' obbiettività con la subbiettività che appartiene al pensiero. Per altro la filosofia della Scienza immediata va con le sue astrazioni tanto oltre, da ligare indivisibilmente non il solo pensier di Dio, ma anche la percezione rappresentativa del mio corpo e delle cose esterne con la determinazione della loro esistenza. Se la filosofia potesse dimostrare o mostrare ch' egli sta nella natura stessa del pensiero e della subbiettività il rimanere indivisibile dall'Essere e dall'obbiettività, in questa dimostrazione troverebbe una condizione, qualunque ella si fosse, della quale dovrebbe in ogni caso esser contenta; perocchè avrebbe mostrato e fermo che le sue proposizioni sono anche fatti di coscienza e quindi consoni all' esperienza. La diversità che corre

tra il sistema della Scienza immediata e la filosofia, sta in ciò che la Scienza immediata si pone come esclusiva, e si contrappone al filosofare. Intanto fu pronunciata anche in modo immediato dagli antichi la proposizione, intorno alla quale si volge, può dirsi, tutto l'interesse della nuova filosofia: *Cogito ergo sum*. Farebbe d'uopo non sapere la natura del sillogismo per chiamare illazione il giudizio notato con quell'*Ergo*. Difatti quale sarebbe il mezzo termine? E 'l mezzo termine è tanto essenziale al sillogismo quanto l'*Ergo*. Se però a parlar preciso si voglia nomare immediata quella deduzione cartesiana, in tal caso van connesse diverse determinazioni senza alcun mezzo termine. Imperocchè la connessione dell'Essere co'nostri concetti, espressa pel pronunciato della Scienza immediata, è non più nè meno di un' illazione. Io ho letto nella dissertazione scritta il 1826 del signor Hotho sulla filosofia cartesiana, ho letto che lo stesso Cartesio espressamente dichiara la proposizione· *Cogito ergo sum* non essere un raziocinio (Respons. ad II Object. ad Methodo IV. Ep. I. 118). Fin dalle prime pagine traggonsi queste espressioni: Cartesio dice che noi siamo esseri pensanti, e questa essere *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*: E continua: *neque cum quis dicit : ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. E poichè Cartesio sa bene quello che si convenga ad un sillogismo, aggiunge che quando quella proposizione dovesse aver luogo per via di deduzione sillogistica, la proposizione maggiore sarebbe : *Illud omne quod cogitat est sive existit*; ma che pertanto questa proposizione dipende dalla prima.

Le espressioni di Cartesio circa l'assioma della indivisibilità del mio pensiero e dell'Esser mio ; data per la semplice percezione di questo insieme (che è il principio, il più certo, il più evidente), e confessata dallo scetticismo più anormale ; quelle espressioni, dico, sono così parlanti e precise che le moderne proposizioni di Jacobi ed altri circa tale immediato ligame non possono valere se non come inutili ripetizioni.

65.

La filosofia di cui discorriamo non si contenta mostrare che la conoscenza mediata, isolatamente presa, sia insufficiente per la verità; la sua peculiarità sta nell' asserire che la scienza immediata, solo, ad esclusione della mediata, ha la verità per suo contenuto. Per simile esclusione , base del cennato sistema,si ricade nella metafisica intellettuale, in quell' *O — ovvero*,che poggia sulla relazione delle mediazioni estrinseche,sul tenersi forte al finito,o determinazioni unilaterali, mentre crede elevarsi su queste. Ma, prescindendo da ciò, l' esclusività della scienza immediata va considerata qual cosa di fatto; ed in questa Introduzione è da guardarsi sotto tale estrinseco rapporto. Essa in sè va a metter capo alla logica della opposizione dell' immediato e del mediato ; ma non esamina la natura della cosa , cioè la nozione , perchè una tale considerazione porta al mediato, e proprio alla conoscenza. Intanto la vera considerazione , quella della logica , ha a trovar luogo nel seno stesso della scienza.

L'intiera seconda parte della logica,la scienza dell' Essenza, è un trattato dell' essenziale identità dell' Immediato e del Mediato.

66.

Noi siam rimasti a questo che la Scienza immediata debba esser presa come Fatto. Con ciò la riflessione è trasportata nel campo dell'esperienza, ad un fenomeno psicologico. È un' ordinaria osservazione il presentarsi alla coscienza, quasi immediate, verità che risultano da sviluppatissime mediate considerazioni. Un matematico, un dotto in qualsiasi scienza , trova immediatamente deduzioni , alle quali si giunge per lunga analisi: ciascun uomo côlto ha immediatamente presenti alla coscienza universali punti di vista ed assiomi che sono il prodotto di molta riflessione e di una lunga sperienza della vita. L'agevolezza che si acquista in qualsivoglia scienza od

arte o teorica operazione, consiste nell'avere ne'casi particolari immediatamente avanti alla coscienza, avanti agli occhi, nelle proprie membra, date conoscenze o dati modi di attività. — In tutti questi incidenti l'Immediato della conoscenza non solo non esclude il mediato della stessa, ma vi si commette di guisa che la scienza immediata non è se non un risultato, un prodotto della scienza mediata.

È riflessione trivialissima la connessione dell'esistenza immediata con la mediata. Il seme, i genitori sono una esistenza immediata in rapporto a' prodotti e figli, de' quali sono strumenti. Ma come il seme, i genitori, perchè esistono, sono immediati, e, in pari tempo, son mediati come strumenti; così i prodotti e i figli, non ostante la mediazione della loro esistenza, son pure immediati, perchè esistono. Quell'Io che sono in Berlino, questa mia immediata presenza è pure mediata, stante il viaggio fatto fin qui. E così via discorrete.

67.

È una sperienza comune esser necessaria l'educazione, lo sviluppo, od anche platonica ricordanza, per mettere innanzi alla coscienza quello che vi è contenuto circa l'immediata scienza di Dio, del giusto, del dovere. Dite lo stesso delle primitive determinazioni d'Istinto, d'Idee congenite, innate, di senso comune, di natural ragione ec. qualunque sia la forma che si dà a queste fondamentalità. Anche il battesimo cristiano, benchè sacramento, implica il bisogno di una cristiana educazione. Val dire che la religione, la moralità, in quanto sono una credenza, una scienza immediata, sono subordinate ad un mezzo, che si chiama sviluppo, educazione, avvezzamento.

Tanto nel sistema delle idee innate, quanto nel sistema che le oppugna, è concetto predominante, simile al cennato, l'opporsi delle determinazioni escludentisi l'una l'altra, cioè l'op-

porsi dell'essenziale immediata connessione di certe universali determinazioni con l'anima, all'altra connessione che avviene estrinsecamente ed è subordinata a dati obbietti e rappresentazioni. Al sistema delle idee innate si è fatta l'empirica obbiezione, che tutti gli uomini, benchè abbiano queste idee, come p. e. il principio di contraddizione, nonpertanto han d'uopo che loro venga insegnato esser codesti principii idee innate. Si può riputare questa obbiezione uno sbaglio, in quanto che le determinazioni, quantunque innate, non debbono, per questo, trovarsi nella forma di idee o rappresentazioni di coscienza. Ma una tale obbiezione è calzante contro la Scienza immediata; perocchè espressamente essa ritiene le sue determinazioni come esistenti nella coscienza. Semprechè il principio fondamentale della Scienza immediata creda che sia necessario uno sviluppo, una cristiana educazione per le credenze religiose in particolare; in tal caso o è voler ignorare che si parli di credenze, oppure è non tener conto della inconseguenza: chè con la concessa necessità di una educazione si è già fissa l'essenzialità di un mediato.

Dilucidazione. Dicendo la filosofia platonica che noi *ricordiamo* le idee, volle intendere esser le idee negli uomini, e non venire dal di fuori come qualche cosa d'estrinseco, secondo la pensavano i sofisti. Ritenuto il conoscere qual ricordanza, non si esclude lo sviluppo di quello che per sè sta negli uomini; e questo sviluppo è un mediato. Val lo stesso per le idee innate di Cartesio e della scuola scozzese; le quali sono a considerarsi in sè come disposizioni negli uomini.

68.

Nel campo empirico fa d'uopo tener d'occhio il suo ligame con la Scienza immediata. Quandanche questo ligame fosse compreso come un'estrinseca sperimentale congiunzione, esso rivelasi, alla stessa meditazione empirica, come essenziale ed indissolubile, perchè co-

stante. E quando, dopo l'esperienza, la Scienza immediata è presa in se stessa, come scienza di Dio e del divino, tale coscienza universale importa un elevarsi sul sensibile, sul finito e sugli stessi immediati bisogni ed inclinazioni naturali del cuore, finchè giugne a Dio ed alle divine cose, fermandosi in quelle. Cosicchè tale credenza è una scienza immediata, un immediato tener per vero; ma non per questo ha meno a sua condizione e presupposto la via mediata.

È stato già avvertito che le così dette pruove dell'esistenza di Dio, fondate sugli esseri finiti, esprimono questo elevarsi sul sensibile; e non sono ritrovati di artificiosa riflessione, bensì la propria necessaria via mediata dello spirito; con tutto che l'ordinaria forma di quelle pruove non ha la sua perfetta e giusta espressione.

69.

Il designato passaggio (§ 64) dall'idea subbiettiva all'Essere forma il punto capitale per basare la Scienza immediata; e va essenzialmente considerato come un insieme primordiale e non mediato. Or, senza tener conto del ligame empirico, proprio lo stesso pensiero cardine racchiuso nella sua cerchia porta in sè la mediazione; non già come per un estrinseco, ma nella sua determinazione, qual esso è veramente.

70.

In effetti il pensiero fondamentale è che nè l'idea come puro subbiettivo pensiero, nè il puro Essere in sè sia il vero.

L'Essere per sè, un Essere non idea è il sensibile finito essere del mondo. — Quindi si ritiene immediatamente che l'idea solo per mezzo dell'Essere, e vicendevolmente l'Essere solo per mezzo dell'idea sia vero. Il principio della Scienza immediata a buon dritto non vuole l'indeterminata vuota immediazione, l'astratto Essere, o

la pura identità per sè, ma l'identità della idea con l'essere. Ella è però una inconseguenza il non vedere che l' unità di diverse determinazioni non è solo l'immediato, cioè l'indeterminata o vuota identità, ma è sita in questo, che l' una delle determinazioni abbia la verità solo per mezzo dell' altra. Or ciò, la cui verità si ha per mezzo di un altro, è un mediato. Che la determinazione del mediato sia contenuto in quella stessa dell'immediato, è così provato come fatto contro il quale l' intelletto, in coerenza delle sue massime circa la scienza immediata, nulla può obbiettare. È l'ordinario astratto intelletto quello che prende come assolute, ciascuna per sè, le determinazioni di mediato e d' immediato; e crede che vi sia qualche cosa di fermo in tal divisione; epperò prova una insuperabile difficoltà a riunirle; una difficoltà, che per quanto grande , nel fatto si spiana e scompare nelle nozioni speculative.

71.

L'unilateralità di questo punto di partenza porta con sè determinazioni e conseguenze, i cui principali capi sono ad avvertirsi, dietro la già fatta discussione del loro fondamento. Ed in prima, poichè presentasi qual criterio della verità non la natura del contenuto, ma il fatto della coscienza; sarà fondamento di ciò, che si ritiene per vero, la conoscenza subbiettiva, o la sicurtà che io nella mia coscienza trovi un certo contenuto. Ciò che io trovo nella mia coscienza è trasportato nella coscienza di tutti, e dato dalla natura della coscienza stessa.

Altre volte si adduceva tra le così dette pruove dell'esistenza di Dio anche il *Consensus gentium*, cui si rapportò Cicerone. Il *Consensus gentium* è una imponente autorità; ed è agevole il passaggio da ciò che un contenuto si trovi nella coscienza di tutti , a ciò che esso sia nella natura stessa della coscienza e ad essa necessario. Sta in questa categoria di consenso universale l'essenzial principio, chiaro anche al più rozzo intendimento, esser la coscienza di un solo un particolare,

un accidentale. Quando la natura di questa coscienza non indaghi se stessa; voglio dire, quando non la si spogli di quel suo particolare, di quel suo accidentale, allora per una faticosa operazione della riflessione soltanto può essere rinvenuto l'universale della stessa in sè e per sè; ed in tal caso l'accordo di tutti su di un contenuto può basare un rispettabile giudizio, appartenente alla natura stessa della coscienza. Ma al bisogno che ha il pensiero di conoscere come necessario quello che gli si mostra universale, non soddisfa in nessun modo il *Consensus gentium;* ed anche concedendo che quella universalità del fatto fosse una pruova soddisfacente, troviamo che la si è data come pruova della credenza di Dio, non ostante l' esperienza avuta d'individui e popoli presso i quali non si trova tale credenza (1).

(1) Circa il trovar più o meno esteso l' ateismo ovvero la credenza in Dio conviene dimandarsi se si è contento di qualsiasi determinazione di Dio, o se si richiede una più precisa conoscenza dello stesso. Nel mondo cristiano non si concede che i cinesi ed indiani idoli, gli africani fetisci, e i greci Dei fossero Dio; e si ritiene che colui il quale crede agli stessi non crede a Dio. Ma se si considera che nella credenza a'Dei va racchiusa la credenza a Dio, perocchè nelle specie si contiene il genere, l'idolatria varrà per credenza non ne'Dei ma in Dio — Al contrario gli ateniesi trattavano da atei i filosofi ed i poeti che ritenendo Giove ec. per nubi ec. confessavano un Dio. E' non importa cosa sia contenuto in sè in un obbietto, ma cosa ne trae la coscienza. Quando queste due determinazioni si confondessero, anche le più grette percezioni umane sarebbero religione; perchè in ognuna di tali percezioni è contenuto il principio, che sviluppato e depurato si fa religione. Ma altro è l'esser capace di religione (con ciò s' intende la capacità e la possibilità), ed altro è l'aver religione. Vi ha avuto ultimamente viaggiatori, come Ross e Parry, i quali sonosi imbattuti in popoli privi affatto di religione, o con quella che si potrebbe trovare ne' maghi africani. D' altra banda un inglese che passò a Roma il primo mese dell' ultimo giubileo, scrisse nel suo libro di viaggi che dei moderni romani il popolaccio è superstizioso, ma que'che ponno leggere e scrivere sono atei. Del resto il rimprovero di ateo è divenuto oggi molto raro, mentre la forza e l'esigenze religiose son ridotte al *minimum*.

Niente più agevole e comodo, che assicurare di trovarsi nella mia coscienza un contenuto con la certezza della sua verità, per attribuir questa certezza non a me come particolare subbietto, ma alla natura dello spirito.

72.

Da ciò che l'immediata Scienza esser debbe il criterio della verità, siegue in secondo luogo che ogni superstizione ed idolatria venga chiarita per verità, e che sia giusto qualsivoglia iniquo ed immorale contenuto della volontà. All'Indiano il bue, la scimia, il bramino, il lama valgono per Dio, non in forza di una conoscenza mediata, ossia per ragionamento e sillogismo, ma solo per fede. Le brame naturali e le passioni pongono esse stesse il loro interesse nella coscienza: gli scopi immorali trovansi immediatamente in essa: i buoni o cattivi caratteri esprimono il più determinato essere della volontà, che è conosciuta ed immediatamente conosciuta negl' interessi e negli scopi.

73.

Finalmente la Scienza immediata deve estendersi fino a questo che Dio *è*, e non a ciò che Dio è; perocchè ciò sarebbe un meditare, e deriverebbe da una conoscenza mediata. Quindi Dio come obbietto della religione è ridotto precisamente all' esser Dio, un indeterminato soprassensibile; ed il contenuto della religione si restringe al *minimum*.

Se egli realmente fosse necessario travagliarsi tanto solo per ottenere la credenza d'esservi un Dio, o per far venire in atto tale credenza, noi avremmo a maravigliare sulla miseria di un tempo, che sitibondo di religiose conoscenze tenne per fortuna rivolgersi ne' suoi tempii all' altare, da lungo tempo in Atene esistente, consagrato allo sconosciuto Dio!

74.

Ora bisogna cennare in pochi tratti l'universale natura della forma dell'immediato. Ella è la stessa forma, che unilaterale, quale si è, fa il contenuto stesso unilaterale, epperò finito. All'universale si dà l' unilateralità di un' astrazione: cosicchè Dio addiviene un' Essenza indeterminata: può nonpertanto Dio chiamarsi spirito in quanto ch'egli mediatamente conosce sè in se stesso. In tal guisa egli è un concreto, vivente e spirito: e la scienza di Dio come spirito racchiude in sè anche un mediato. Al particolare dà la forma d'immediato la determinazione dell'essere, che è un rapportarsi a se stesso. Ma il particolare è pure un rapportarsi a l'Altro fuori di lui; forma per la quale il finito vien posto come assoluto. E poichè per essere codesta forma intieramente astratta è indifferente ad ogni contenuto, e suscettiva di tutti, quindi può sanzionare tanto l'idolatria ed un immorale contenuto, quanto l'opposto. Solo il pensar ch'essa non istà da sè, ma per mezzo di un altro, ricacciala nel suo esser finito e non vero. Tal pensiero mentre porta con sè il concetto della mediazione del contenuto, è una conoscenza che racchiude il mediato. Può esser riconosciuto per vero un contenuto in quanto che esso non è per mezzo di altro, nè è finito, ma è in sè per mezzo di sè, e così sta in un rapporto mediato ed immediato con se stesso. — Quella intelligenza, che chiede francarsi dalle conoscenze finite della intellettuale identità della metafisica e dell' illuminismo, essa stessa ripone a principio e criterio della verità questo immediato, cioè l'astratto rapporto a se stesso. Pensiero astratto (forma della metafisica riflessiva), ed astratta intuizione (forma della Scienza immediata) son tutt'uno.

Dilucidazione. Finchè la forma dell' immediato e quella del mediato saran ritenute come opposte, l' una e l' altra saranno unilaterali, e questa unilateralità si comunica al contenuto, che sta in quella forma. L' immediato è principalmente un rapporto astratto con se stesso, epperò l' astratta identità, l' astratta universalità. Laonde, preso l'universale in sè e per sè nella pura forma d' immediato, esso sarà l' universale astratto, e Dio avrà da tal prin-

cipio il significato di un' Essenza indeterminata. Ciononpertanto si parla di Dio come spirito; ma questa è una vuota parola; imperocchè lo spirito, qual consapevolezza e coscienza, è qualche cosa diversa dall'altro, e quindi un mediato.

75.

Il giudizio su questo terzo passaggio dal pensiero alla verità, può esser formolato per quello stesso che il punto di partenza immediatamente in sè offre. Si è dimostrata una falsità di fatto che vi sia una Scienza immediata, una conoscenza che sia senza mediazione con altra o in se stessa con sè. Similmente si è chiarito come non vero di fatto che il pensiero proceda solo per mediate, finite e condizionate determinazioni di altre cose, e che non si elevi in queste mediazioni sul mediato stesso. La stessa logica e l' intiera filosofia è un esempio del fatto della conoscenza, che progredisce nè per l'unilaterale immediato nè per l'unilaterale mediato.

76.

Paragonando i principii della Scienza immediata con quelli della metafisica, oggi rinnovata sotto il nome di filosofia cartesiana, vi troviamo le seguenti rassomiglianze. In ambe vien ritenuto per fermo:

1. La semplice indivisibilità del pensiero e dell' essere pensante: *Cogito ergo sum* val quanto dire che nella coscienza io trovo immediatamente manifesto l' essere, la realtà, l' esistenza dell' io: (Cartesio dichiara espressamente, *Princip. philos. I. 9.* che egli sotto nome di pensiero intenda precisamente la coscienza come tale): e che quella indivisibilità sia la prima, non mediata, indimostrabile, più certa conoscenza.

2. Così pure l' indivisibilità del concetto di Dio e della sua esistenza; cosicchè questa è racchiusa nel concetto stesso di Dio; con-

cetto non senza la determinazione di esistenza; e questa perciò una, necessaria, eterna (1).

3. Per ciò che riguarda l'immediata coscienza dell'esistenza delle cose esterne, questa si appella non altrimenti che coscienza sensibile: questa è la più bassa delle conoscenze: vi ha solo interesse a sapere che tale immediata conoscenza dell' essere delle cose esterne è illusione ed errore ; che nel sensibile non v' ha verità; che l' essere di tali cose è tutt'al più accidentale,passeggiero, apparente; che esse essenzialmente non hanno che l'esistere ; perocchè dalla loro nozione è divisibile l' Essere.

77.

Si diversifica però d'ambe il pensiero fondamentale.

1. La filosofia di Cartesio procede da proposizioni indimo-

(1) Cartesio Princ. phil. I. 15 *magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelliget,illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam,quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur.* Il seguito, che è come pruova e mediazione, non pregiudica questo primo fondamento. — Per Spinosa la stessa essenza di Dio, cioè l' astratto concetto, ne inchiude l'esistenza. La prima definizione di Spinosa è quella della *Causa sui*, dicendola ciò *cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.* L' indivisibilità della nozione dall' Essere è la determinazione fondamentale, e 'l presupposto. Ma a quale nozione conviene l' indivisibilità dall' Essere ? non a quella delle cose finite, in cui l' esistenza è accidentale e creata. — L'11ª proposizione di Spinosa: Dio esiste necessariamente, seguita da una pruova ; e la 20ª: L' esistenza di Dio e la sua Essenza sono la stessa cosa , stanno come superfluo formalismo di pruova. Dio è (e propriamente l'unica) sostanza, la sostanza è Causa sui , dunque Dio esiste necessariamente. Con ciò non vuol dirsi altro, se non che Dio è tale che la sua nozione e 'l suo Essere sono inseparabili.

strate, e ritenute per indimostrabili, ad ulteriori più sviluppate conoscenze, dando così l' origine alle scienze de' nuovi tempi. Il moderno pensiero fondamentale al contrario è venuto a questo, per lui importante risultato, che la meditazione, la quale cammini per mediazioni finite non conosca che il finito, e non racchiuda verità; ma che essa raggiunga la coscienza di Dio, riposando in tale astrattissima credenza (1).

2. Il moderno principio da una parte non altera il metodo introdotto da Cartesio per le ordinarie scientifiche meditazioni, e spinge nello stesso modo le scienze dell'empirico e del finito di là derivanti: dall' altro lato rimprovera a tal principio questo metodo, e quindi ogni altro metodo per la conoscenza di ciò, che secondo il suo valore è infinito: esso si abbandona in balìa delle immagini e delle asserzioni; ad una cupa moralità, all' orgoglio del sentimento, o a mostruose opinioni e ragionamenti che si chiariscono contrari alla filosofia ed a' filosofemi. La filosofia non concede nè nude asserzioni, nè fantasie, nè capricciosi andirivieni di ragionamenti.

78.

La opposizione di un fermo immediato contenuto, ossia di una conoscenza che stia da sè, e di un mediato che ancora stia da sè, incomponibile con l'altro, è a rigettarsi, non essendo altro di una nuda proposizione che capricciosa asserzione. Val lo stesso delle altre proposizioni o pronunziati messi in fronte della filosofia, siano essi presi dai concetti o dal pensiero; perocchè è questa una scienza, nella quale ogni simile determinazione debbe essere esaminata d'avvanzo, e riconosciuto quello che vi ha in essa e nel suo contrario.

(1) Anselmo al contrario dice: *Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere (Tratt. cur Deus homo).* Anselmo dunque nel concreto contenuto della dottrina cristiana trovava per la conoscenza un più grave còmpito di quello che racchiude la detta moderna fede.

Lo scetticismo, come scienza negativa per ogni forma di conoscenze, varrebbe di preparazione per dimostrar la nullità di tali proposizioni. Ma sarebbe una ingrata anzi superflua via; mentre la dialettica stessa è un momento essenziale della scienza affermativa, come sarà tra poco osservato. Del resto esso trova finite forme anche non iscientifiche, anche empiriche, e le prende come dati. La pretensione di un perfetto scetticismo è che la scienza debba procedere con un dubbio su tutto, vale a dire con nessuna preconcezione in tutte cose. Essa sta propriamente nella risoluzione di non pensar nulla, per la libertà di astrarre da tutte, e d'abbracciare la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero.

NOZIONE PIÙ PRECISA DELLA LOGICA, E DIVISIONE DELLA STESSA.

79.

La logica ha una triplice forma α) l'astratta od intellettuale, β) la dialettica, o negativa-razionale γ) la speculativa, o positiva-razionale.

Queste tre forme non fanno tre parti della logica, ma sono momenti di quella logica reale, che è la logica delle nozioni, o meglio del vero. Esse avrebbero potute riunirsi nel primo momento, l'intellettuale, e quindi farsi valere separatamente; ma così non sarebbero state considerate secondo la verità. Il quadro qui tracciato circa le determinazioni della logica, come ancora l' introduzione, è qualche cosa di anticipato e di storico.

80.

α) Il pensiero, in quanto intelletto, si attiene a determinazioni fisse nella loro reciproca distinzione ; e tale limitata astrazione gli vale come positiva e ferma.

Dilucidazione. Quando si parla del pensiero, o meglio delle nozioni, si usa spesso aver dinanzi agli occhi l'attività dell'intelligenza. Ora il pensiero in ogni caso è un pensiero intellettuale: nonpertanto esso non si limita a ciò, e la nozione non è una nuda determinazione intellettuale. L'attività dell'intelligenza consiste principalmente nel comunicare la forma di universalità al suo contenuto: ma questo universale posto dall'intelletto è un astratto universale, che aderisce, come tale, al particolare, ed è però esso stesso determinato come particolare. Quando l'intelletto si divida od astragga dall'obbietto, si ha l'opposto della immediata intuizione o sentimento, che come tale ha rapporto al concreto, e là s'arresta.

Anche all'opposizione dell'intelletto e del sentimento rapportasi quel tanto ripetuto rimprovero, indiretto precisamente al pensiero, secondo il quale il pensiero sarebbe inflessibile ed unilaterale, e quindi condurrebbe, nelle sue conseguenze, a risultati ruinosi e perversi. A tale rimprovero, in quanto è giustificato dal suo contenuto, è a rispondere che esso non riguarda il pensiero propriamente, e precise il razionale, ma solo l'intellettuale. Nonpertanto, prima di tutto, anche al nudo intellettuale pensiero bisogna concedere il suo dritto ed il suo merito, consistente in questo, che nella sfera teoretica così come nella pratica non si giugnerebbe a stabilità e determinazioni senza l'intelletto. Per ciò che riguarda la meditazione, essa comincia ad abbracciare l'attuale obbietto nelle sue determinate differenze; e così p. e. nella considerazione della natura van distinte la materia, la forza, le specie diverse, e ciascuna in sè isolatamente. Il pensiero in tal caso opera come intelletto, di cui il principio è l'identità, il semplice rapporto con se stesso. È questa identità la condizione, in meditando, del passaggio da una determinazione ad un'altra. Così, in matematica, la grandezza è la determinazione dalla quale si procede, trasandate tutte le altre. Si paragonano quindi in geometria l'una con l'altra le figure, onde ne risulti l'identico. Anche in altre sfere di meditazione p. e. in giurisprudenza, si cammina per via d'identità: perocchè in quelle si conchiude da una determinazione ad una altra; e 'l sillogizzare non è che un progredire dal principio d'iden-

tità. Come nelle cose teoretiche, così pure nelle pratiche non si può fare a meno dello intelletto. Per la condotta della vita fa d'uopo un carattere, e l' uomo di carattere è un uomo intelligente, che come tale ha un determinato scopo innanzi agli occhi, e vi si apprende con fermezza. Chi vuol qualche cosa di grande, questi deve sapersi limitare, come dice Göethe: al contrario chi vuol tutto, questi vuol niente; e mette capo nel niente. Vi ha una quantità di cose interessanti nel mondo: poesia spagnuola, chimica, politica, musica, son tutte cose interessanti, e non può saper a male il prenderne interesse; ma perchè un idividuo in una determinata posizione riesca ad un che, bisogna che si attenga ad una cosa determinata, e non isperperi la sua forza in molti lati. — Nella stessa guisa in ogni vocazione quello che si ha a fare bisogna farlo con intelligenza. Così p. e. il magistrato deve attenersi alle leggi, e giudicar secondo quelle, non farsi arrestare da questo o quel motivo, non lasciar valere scuse, nè guardarsi a dritta o a sinistra. — Inoltre l'intelligenza è un essenziale momento nella civilizzazione. L'uomo colto non si trastulla con nebulosità ed indeterminazioni, ma prende gli obbietti nella loro più precisa determinazione; mentre l'incolto, non sicuro e vacillante, spesso dura molta pena a formarsi un concetto della cosa di cui si parla, e quindi a tenere fisso innanzi agli occhi il punto determinato di che si tratta.

Poichè in seguito delle sussecutive e precedenti discussioni la logica non è a prendersi nel senso di una subbiettiva attività, ma anzi come il puro universale, e quindi obbiettivo; questo trova la sua applicazione nell'intelletto, prima formà della logica. L' intelligenza quindi dee considerarsi corrispondere a ciò che si appella bontà di Dio, quante volte la s' intenda nel senso che le cose finite sono, ed han consistenza. Così in natura p. e. va riconosciuta la bontà di Dio in questo, che le diverse classi e specie sono provviste di quanto lor bisogna affin di conservarsi e nutrirsi. Val lo stesso per gli uomini, individui o popoli, i quali trovano quanto è necessario al loro essere e sviluppo, parte in forma d'immediata circostanza (p. e. clima, feracità e prodotto del suolo), e parte in forma di disposizione (p.e. il talento). Così compresa, trovasi un'intelligenza in tutte le sfe-

re del mondo obbiettivo; ed è essenziale alla perfezione di un obbietto, che in esso venga al suo esatto grado il principio dell' intelligenza. Così p. e. uno Stato è imperfetto, quando in esso non siasi verificata ancora una determinata distinzione di posizioni e vocazioni, o quando non siansi organizzate ancora le diverse politiche e giurisdizionali funzioni secondo la loro nozione, al par che le diverse operazioni di sentimento digestione ec. nell' organismo di un animale sviluppato. Dietro tali considerazioni è inoltre uopo ulteriormente fissare che non può mancar l'intelligenza anche in quelle sfere di attività, le quali giusta l'ordinaria concezione par ne fossero le mille miglia lungi; e che deve riguardarsi come una imperfezione l'avveramento di tal caso. Ciò vale precisamente in arte, in religione ed in filosofia. Così a mo' d' esempio mostrasi della intelligenza nell' arte, quando le diverse forme del bello anche nella loro diversità sian fissate e rappresentate secondo la loro nozione. Lo stesso vale anche per ciascuna singola arte. Quindi alla bellezza e perfezione di una poesia drammatica conviene che i caratteri delle diverse persone siano tratteggiati nettamente e precisamente, in modo che i diversi scopi ed interessi, dei quali sono investiti, sian posati chiari e determinati. Per ciò che riguardi religione, surge p. e. (prescindendo dalla differenza del contenuto e della compreensione) il vantaggio della greca sulla nordica mitologia essenzialmente per ciò, che nella prima le singole deità son fantasticate con una plastica determinazione, mentre nell'altra si confondono in una nebbia di tenebrosa indeterminazione. — Dopo le osservazioni fatte fin qui non è d'uopo cennare in particolare che la filosofia non può fare a meno della intelligenza. Per filosofare è mestieri, prima di tutto, abbracciare ciascun pensiero nella sua intiera precisione, e non lasciarlo sfumare nel vago e nell'indeterminato.

Importa però dire che l'intelligenza non debbe andar troppo oltre; ed in ciò sta che l'intelligenza non è la suprema delle cose, bensì è finita, tale che spinta al suo apogeo cade nell' opposto. È un vezzo della gioventù gittarsi in astrazioni; mentre l' uomo sperimentato non si abbandona agli *O, ovvero*, ma si attiene al concreto.

81.

β) Il momento dialettico è un elevarsi da tali finite determinazioni, ed un passaggio al loro opposto.

1. La dialettica della intelligenza , presa separatamente , formola nelle nozioni scientifiche lo scetticismo, che racchiude la pura negazione come risultato della dialettica. 2. La dialettica è considerata ordinariamente come un' arte estrinseca, che apporta nelle nozioni determinate una capricciosa confusione, ed una solo apparente contraddizione; quasichè non le determinazioni stesse ma l'apparenza cennata sia un nulla ; e l' intellettuale sia effettivamente il vero. Spesso la dialettica non è altro che un giuoco subbiettivo di ragionamenti disparati, cui manca la forza, e dove le magagne vengon coverte per l' arguzia generata da tal ragionare. — Ma nella sua determinazione la dialettica è la propria vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito soprattutto. La riflessione è un andar oltre l' isolata determinazione,ed un mettere in relazione ciò che in forza del rapporto conserva, anche isolato, il suo valore. La dialettica al contrario è lo stesso andar oltre, ma immanente; con che l' unilaterale e la limitazione delle determinazioni intellettuali si presentano quali sono, cioè qual negazione di loro stesse. Ogni finito è un annullamento di se stesso. La dialettica dunque forma l' anima del progresso scientifico, ed è il principio da cui deriva l' immanente composizione e necessità nel contenuto della scienza , stando in essa precipuamente il vero, non estrinseco elevarsi sul finito.

Dilucidazione 1.ª — È della più alta importanza comprendere e riconoscere convenientemente la dialettica: essa soprattutto è il principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni attività nella realtà. Per la qual cosa la dialettica è pure l'anima di ogni veramente scientifica conoscenza. Nella nostra ordinaria coscienza l' inconsistenza

delle astratte determinazioni intellettuali s'addimostra esattamente ragionevole, giusta il proverbio: Vivi, e lascia vivere; talchè una cosa val l'altra. Il certo è che il finito non solamente vien limitato dalle cose estrinseche, ma per sua propria natura si annulla, e va di per sè nel suo opposto. Così p. e. dicesi che l'uomo è mortale, e si considera la morte come qualche cosa, che ha il suo fondamento in circostanze estrinseche: secondo la quale considerazione son due particolari proprietà degli uomini quelle di esser vivente e mortale. Ma chi comprenda il vero trova che la vita come tale porta in sè il germe della morte, e che il finito contraddice se stesso, epperò si annulla — Non deve scambiarsi la dialettica col sofisticare, di cui l'essenza sta nel far valere le astratte determinazioni intellettuali nel loro isolamento; e quindi prende interesse all'individuo ed alla sua speciale posizione. Così p. e., in rapporto alla condotta, è un essenziale momento l'esistere, e l'aver mezzi alla esistenza: ma quando io faccia valer per sè tal dato, tal principio del mio bene, e ne tragga la conseguenza che mi sia lecito rubare e tradire la mia patria; questo è un sofisma. Così pure nella mia condotta ha luogo la subbiettiva libertà nel senso, che in tutto quanto io fo, io con le mie intenzioni, con le mie convinzioni, sono un principio essenziale. Ma se io ragiono su questo principio solo, questo è un sofisma, ed andrà a monte ogni fondamento di moralità. La dialettica fa tutt'altro; perocchè essa mena a considerar le cose in sè e per sè; da che risulta l'esser finito delle unilaterali determinazioni intellettuali. Del resto la dialettica in filosofia non è nuova. Tra gli antichi può esser nomato Platone come l'inventore della dialettica, e con tanto più dritto, in quanto che è nelle opere platoniche dove si presenta, la prima volta, la dialettica nella sua forma proprio scientifica, e quindi obbiettiva. In Socrate la dialettica, in corrispondenza del carattere generale del suo filosofare, ha una dominante forma subbiettiva, cioè quella dell'ironia. Socrate fe' uso precipuo della sua dialettica contro la comune coscienza, epperò specialmente contro i sofisti. Quindi egli curava di dare alle sue interrogazioni tale fisonomia quasi volesse rendersi meglio istruito sulla cosa di che si parlava: egli facea sotto tal riguardo molte dimande; e così menava il suo in-

terlocutore all'opposto di quello che in sul principio gli appariva esatto. Quando p. e. i sofisti si chiamavan maestri, Socrate per una serie di domande spinse il sofista Protagora a concedere, che ogni imparare era un sovvenirsi. Platone ne' suoi dialoghi eminentemente scientifici mostrò la finità di ogni fissa determinazione intellettuale, principalmente per via della dialettica. Nel Parmenide p. e. egli deriva dall'uno il moltiplice, e mostra, ciò nonostante, come il moltiplice è a determinarsi nella stessa guisa che l'uno. Tanto egregiamente maneggiò Platone la dialettica! — Negli ultimi tempi è stato Kant que' che richiamò in vita la dialettica; ridonandole il suo merito nelle già menzionate (§ 48) antinomie della ragione; dove non cercò fondarsi sopra errori, o sopra subbiettivi fatti, ma imprese a mostrare che una pura determinazione intellettuale, presa qual' è, cade immediatamente nel suo opposto. Per quanto l' intelletto tenti aizzarsi contro la dialettica, questa non solo si rinviene nella coscienza filosofica, ma ciò di che essa si occupa si trova anche nella comune coscienza e nell'esperienza universale. Tutto che ne circonda può essere riguardato come un esempio della dialettica. Noi sappiamo che ogni finito, in luogo di essere una cosa ferma e suprema, è invece variabile e passeggiera; e questo non è altro che la dialettica del finito, per la quale come in sè rimuove il diverso, così pure si rimuove da quello che esso è immediatamente, e cade nel suo opposto.

Si è detto di sopra che l'intelletto debbe considerarsi come quello che è contenuto nel concetto della bontà di Dio; a maggior ragione è da avvertire per la dialettica nello stesso (obbiettivo) senso, che il principio della stessa corrisponde a quello della potenza di Dio. Noi diciamo che tutte cose (cioè ogni finito come tale) vanno al giudizio, ed abbiamo con ciò riguardo alla dialettica, come a quella universale irresistibile forza, alla quale niente, per sicuro e fermo che si pensi, può mai resistere. Con questa determinazione però non è affatto esaurito il profondo dell'essenza divina, la nozione di Dio; ma essa forma un essenziale momento in ogni religiosa coscienza. Oltre a ciò vale la dialettica iu tutte le particolari sfere e forme del mondo naturale e spirituale. Così p. e. nel movimento de' corpi

celesti, un pianeta sta in un luogo, ma però sta in lui d'essere anche in altro luogo, e realizza questo poter essere altrove muovendosi. Così pure mostransi gli elementi fisici come dialettici; ed il processo meteorologico è l'appariscenza della loro dialettica. Il medesimo principio serve di fondamento ad ogni ulteriore processo della natura, in forza del quale questa è spinta sopra se stessa. Per quello che riguarda il realizzarsi della dialettica nel mondo degli spiriti, e precisamente nella sfera del dritto e della morale, è utile sovvenirsi come, giusta l'universale esperienza, l'estremo di una posizione o di un fatto cade nell'opposto; la quale dialettica va riconosciuta in molti proverbi. Così dicesi p. e. *summum jus summa injuria*, con che va inteso che il dritto astratto spinto al suo estremo addiviene iniquità. Si sa pure che in politica gli estremi dell'anarchia e del dispotismo si toccano. La coscienza della dialettica nella sfera morale lo troviamo noi in que' risaputi proverbi: La superbia vien da debolezza: il troppo aguzzo si ottunde. Anche i sentimenti, corporei o spirituali, hanno la loro dialettica. Si sa che gli estremi della gioia e del dolore si confondono: il cuore riempito di gioia se ne sgrava per via di lagrime; ed un profondo affanno si annunzia per mezzo del riso.

Dilucidazione 2.ª — Lo scetticismo non deve essere considerato come una nuda dottrina di dubbio, ma piuttosto una certezza della nullità di ogni finito. Chi dubita, spera che il suo dubbio vada a sciogliersi, e che l'uno o l'altro determinato tra' quali vacilla, sia per mostrarsi fermo e vero. Al contrario la proprietà dello scetticismo è una perfetta disperazione d'ogni fermezza dell'intelletto, onde germoglia il sentimento dell'imperturbabilità e della calma. Questo sublime antico scetticismo, noi lo troviamo modellato da Sesto Empirico, ed è valuto negli ultimi tempi di Roma a complemento de' dommatici sistemi degli stoici e degli epicurei. Questo antico scetticismo non deve confondersi con l'altro moderno cennato nel § 39, sia quello della scuola critica, sia quello della scuola derivatane; il quale consiste nel rinnegare la verità e la certezza soprassensibile, e nel dinotare il sensibile, il percepito immediatamente nel sentimento, quello cui bisogna attenersi.

Del resto quando oggigiorno lo scetticismo va soventi considerato come l' irresistibile nemico di ogni conoscenza positiva, ed imperò anche della filosofia in quanto che si versa su positive conoscenze; di rimando è da avvertirsi che il solo finito astratto intellettuale pensiero è quello che ha a temere lo scetticismo, cui non può resistere; mentre la filosofia racchiude in sè la *scepsis* come un momento e proprio momento dialettico. La filosofia però non si ferma al negativo risultato della dialettica, come è il caso dello scetticismo. Essa misconosce il suo risultato, perchè lo ritiene come nuda astratta negazione. E poi che la dialettica ha il negativo a suo risultato, questo, come risultato, è insieme positivo; perocchè contiene ciò da cui risulta in un modo più elevato, e non è senza quello. Ma questa è la fondamentale determinazione della terza forma della logica, cioè della speculativa, ossia del positivo—razionale.

82.

γ) La speculativa o il positivo-razionale abbraccia l' unità delle determinazioni nella loro contraddizione; lo affermativo che è racchiuso nel loro dileguarsi e passar via.

1. La dialettica ha un risultato positivo, mentre ha un contenuto determinato, ossia mentre il suo risultato non è il vuoto astratto niente, ma la negazione di certe determinazioni, che perciò nel risultato contiene non già un immediato niente, ma un risultato. 2. Questo risultato razionale, benchè pensiero anche astratto, è in pari tempo un concreto, stante che non è la semplice formale identità, ma l'identità di determinazioni diverse. Quindi la filosofia s'impaccia non di nude astrazioni e di formali pensieri, ma di pensieri concreti 3. La pura logica intellettuale è racchiusa nella logica speculativa, e può esser fatta da questa; ma non bisogna segregarne la dialettica e la razionale: per tal via l' usuale logica varrà come una storia di

moltiplici ordinate determinazioni del pensiero, che nella loro finità sono qualche cosa d'infinito.

Dilucidazione. Giusta il suo contenuto, il razionalismo non è la proprietà esclusiva della filosofia; che anzi esso è il fatto di tutti gli uomini in qualunque grado di civilizzazione e spirituale sviluppo possano trovarsi: ed in questo senso si son designati gli uomini dell'antichità finoggi, per essenze ragionevoli. L' universale empirica guisa di conoscere il razionale è soprattutto quella de' pregiudizii e delle massime; ed il carattere del razionale è, secondo le già fatte discussioni (§ 45), principalmente l'essere incondizionato, e racchiudere in sè stesso la sua determinazione. In tale accettazione l'uomo conosce pria di tutto qualche cosa razionale, in quanto che conosce Dio qual semplice determinato per se stesso. Così è pure razionale la conoscenza, che ha un cittadino della sua patria e delle leggi di questa, in quanto che esse gli valgono per un incondizionato, epperò per assoluto, cui debbe assoggettare la sua volontà individuale: e la cognizione al par che il volere stesso del fanciullo sono razionali nel senso ch' egli conosce la volontà de' suoi genitori, e vuol questa.

Inoltre lo speculativo non è altro che il razionale (e veramente il positivo-razionale) in quanto che pensato. Nella vita ordinaria la parola speculazione si usa in un senso molto vago e subordinato: così p. e. quando si parla di speculazioni domestiche o commerciali, s'intende da una parte che bisogna elevarsi da quello che immediatamente è facile; e dall'altra che quello si contiene in tali speculazioni è un subbiettivo, ma che non rimarrà tale, dovendo esser realizzato, ossia passato all'obbiettività.

Ha luogo in questa comune maniera di parlare, relativamente alla speculazione, quello stesso che si è avvertito circa le idee; badandosi che molti tali, che si reputano coltissimi, parlano espressamente della speculazione come di un nudo subbiettivo; cioè in modo che possa esser molto ben compresa speculativamente una certa estensione di circostanze e relazioni naturali o spirituali, senza che l' esperienza vi si accordi, e senza poter menarsi all'attuazione. Però deve dirsi in contrario, che la speculativa, giusta il suo vero signi-

ficato , non è un subbiettivo preliminare o deffinitivo ; ma precisamente quella che contiene più elevatamente i contradditorii, (compresi pur quelli di subbiettivo ed obbiettivo), a' quali l' intelligenza si arresta , e che però mostrasi come concreto , e come totalità. Se noi dicessimo p. e. che l'assoluto è l'unità del subbiettivo e dell'obbiettivo, starebbe bene, ma pur sarebbe un pronunciato unilaterale in quanto che si parla di unità , e su questa posa l' accento ; mentrechè nel fatto il subbiettivo e l' obbiettivo non solo sono identici , ma son pure diversi.

In riguardo al significato della speculativa è qui da cennarsi,che debbe intendersi sotto tal nome quello stesso che si è segnato già come misticismo in rapporto alla coscienza religiosa ed al contenuto di questa. Quando così si parla di misticismo , si ha tal vocabolo come sinonimo di misterioso ed incomprensibile: misterioso ed incomprensibile che , secondo la diversità di educazione e sentimenti, da taluni vien preso come il proprio ed il vero , da altri come superstizione ed illusione. Sopra di che è da considerarsi che in ogni caso il mistico è un misterioso , ma solo per l' intelletto, cui è principio l'astratta identità ; mentre la mistica (come sinonimo di speculativa) e la concreta identità è tal determinazione, che per l'intelletto non può valere se non nella sua distinzione ed opposizione. Quando que' che riconoscono il misticismo per vero , giudicano che desso sia un puro tenebroso, vi parlano come se il pensiero avesse il significato dell'astratta identificazione, e che in conseguenza per raggiugnere la verità bisogni annullare il pensiero, o, come essi usano dire, allacciar la ragione. Intanto, come si è visto, l' astratto pensiero intellettuale è tanto lungi dall' esser consistente e supremo , che piuttosto esso mostrasi come il costante distruttor di se stesso, e il cader nell'opposto; mentre che il razionale, come tale, sta fermo, e racchiude in sè gli opposti qua' momenti ideali. Quindi ogni razionalismo è a dinotarsi come mistico ; e con ciò va detto che desso sorvola sull' intelletto, e non che sia a considerarsi come inarrivabile ed incomprensibile pel pensiero.

83.

La logica si divide in tre parti: I° nella scienza dell'Essere; II° nella scienza dell'Essenza; III° nella scienza delle nozioni e dell'Idea: cioè nella scienza del pensiero I° quanto al suo essere immediato—(delle nozioni in sè); II° quanto alla sua riflessione e mediazione—(delle nozioni in quanto appariscono e sono per sè); III° quanto al suo ritorno in se stesso, ed al suo sviluppato essere in sè—(delle nozioni in sè e per sè).

Dilucidazione. La divisione della logica qui riferita, come pure tutte le discussioni sul pensiero fatte fin ora sono a riguardarsi come pure anticipazioni: la giustificazione, la pruova delle stesse risulterà dal trattare del pensiero medesimo: imperocchè, in filosofia, pruovare val quanto mostrare come l'obbietto per sè e da sè si fa quello ch'esso è. La relazione, nella quale sono tra loro i cennati tre gradi del pensiero o della logica idea, dee intendersi di guisa, che prima in ordine sia la nozione del vero, e quindi la verità dell'Essere e dell'Essenza; le quali due cose, nel loro isolamento, sono a considerarsi come non vere; l'Essere perchè non è se non l'immediato; l'Essenza perchè non è che solamente mediata. Si potrebbe dimandare: ma perchè, essendo così, si comincia dal non vero, e non piuttosto dal vero? E valga di risposta, che la verità, anche come tale, si ha ad autenticare: la quale autentica, in fatto di logica, sta in ciò che le nozioni si mostrino come il mediato per sè e con sè, epperò anche come il preciso immediato. Nella forma concreta e reale apparisce il cennato rapporto de'tre gradi della logica idea; di modo che Dio, il quale è la verità, in tanto è conosciuto da noi in tal sua verità, cioè come spirito assoluto, in quanto che noi riconosciamo come non veri il mondo creato da lui, la natura, e gli spiriti finiti, se distinti da Dio.

PRIMA PARTE DELLA LOGICA.

LA SCIENZA DELL' ESSERE.

84.

L'Essere è la semplice nozione in sè: le determinazioni dell'Essere sono *positive*, esse sono l'*altro* nella loro differenza reciproca; la loro ulteriore determinazione (la forma della dialettica) è il passaggio in *altro*. Questa successiva determinazione è insieme un' estrinsecazione, uno sviluppo della nozione in sè positiva, ed in pari tempo un progresso dell' Essere verso se stesso, un suo profondarsi in sè. L' esplicazione della nozione nella sfera dell' Essere addiviene tanto più totalità dell' Essere per quanto più è tolto l' immediato dell'Essere, o la forma dell'Essere come tale.

85.

L'Essere stesso, come pure non solo le conseguenti determinazioni dell'Essere, ma le logiche determinazioni altresì, possono essere ritenute quali definizioni dell' assoluto, quali metafisiche definizioni di Dio; però più precise definizioni sono le prime semplici determinazioni di ogni sfera, e quindi la terza, come quella che è in sè il ritorno dalla differenza al semplice rapporto a se steso. Chè definir Dio metafisicamente significa esprimere la natura di lui in pensieri come tali; e la logica abbraccia tutti i pensieri, in quanto che essi sono nella forma di pensiero. Le seconde determinazioni poi, come quelle che riguardano una sfera nella sua differenza, fanno le definizioni del finito. Quando però si usa la forma di definizione, si vorrebbe un sostrato(soggetto del giudizio); quindi l'assoluto,come quello che esprimer deve Dio nel senso e nella forma del pensiero, rimarrebbe, in rapporto al suo predicato alla determinata ed attuale espressione del pensiero, rimarrebbe un pensiero comune, un sostrato per sè indeterminato. Ma poichè il pensiero, la cosa di cui si

tratta, è contenuta nel predicato, è del tutto superflua la forma di una proposizione e 'l bisogno d'esprimere il subbietto (vedi § 31, e 'l cap. del giudizio).

Dilucidazione. Ciascuna sfera delle logiche idee mostrasi qual totalità di determinazioni, e quale rappresentazione dell' assoluto. E così pure l' Essere che racchiude in sè i tre gradi di qualità, quantità e misura. La qualità in particolare è una determinazione identica con l' Essere, esprimente che una cosa, perduta la sua qualità, finisce di essere quella ch'essa è. La quantità al contrario è una determinazione estrinseca all'Essere, e per lo stesso indifferente. Così p. e. una casa rimane quella che è, per grande o piccola che sia: il rosso rimane rosso, benchè più chiaro o più fosco. Il terzo grado dell'Essere, la misura, è l'unità de'due primi, la quantità qualitativa. Tutte cose hanno lor misura, cioè sono quantitativamente determinate, ed è indifferente per le medesime l' essere tanto o tanto grandi: ma questa indifferenza ha un limite, oltrepassato il quale, per un più o meno della cosa, essa finisce d' essere quella che è. Dalla misura si ha il passaggio alla seconda fondamentale sfera delle idee, a quella dell' Essenza.

Le qui cennate tre forme dell' Essere, poichè prime, sono le più meschine, cioè le più astratte. L' immediata sensibile coscienza, in quanto che pensa, si limita principalmente alle astratte determinazioni della qualità e della quantità. Si usa considerare questa coscienza sensibile come la più concreta, epperò più ricca: la è però in riguardo alla materia; mentre in riguardo al contenuto di pensiero è la più povera, la più astratta.

A.

Qualità—a. *Essere.*

86.

Il puro Essere forma il principio; essendo un puro pensiero, ed insieme l'Immediato semplice ed indeterminato. Chè il primo principio non debbe essere nulla di mediato o di determinato.

Ogni dubbio od appunto, che può esser fatto contro il cominciar la scienza con l'astratto vuoto Essere, cade per la semplice coscienza di ciò che importa la natura di principio. L'Essere può determinarsi come Io=Io, come l'assoluto indifferenza o identità, e così via dicendo. Nella necessità di cominciare o con una pretta certezza, cioè con la certezza di se stesso, ovvero con una definizione od intuizione del vero assoluto, le addotte forme od altre simili possono essere riguardate quasi fossero le prime. Ma poichè tali forme sono già un mediato, esse non possono costituire il primo: la mediazione è un passaggio da un primo ad un secondo, ed un procedere al diverso. Quando l' Io = Io, o l' intellettuale intuizione venga ritenuta veramente come il primo, essa in questa immediatezza non sarebbe che l'Essere; così come, viceversa, il puro Essere non è questo astratto, ma il mediato che in sè racchiude l' Essere, il puro pensiero, o l'intuizione.

Se l' Essere si dà come predicato all' assoluto, ne risulta la definizione dello stesso, che l' assoluto è l' Essere. È questo il primo, l'astrattissimo, l'indispensabile (nel pensiero). Tale è la definizione degli Eleati, come pure l' altra conosciutissima che Dio è il fondo di ogni realtà. Bisogna però prescindere dalla limitazione che trovasi in ogni realtà, cosicchè Dio non è che il reale di ogni realtà, il realissimo. Poichè la realtà già racchiude una riflessione, in questa è immediatamente com-

preso ciò che Jacobi disse del Dio di Spinosa; cioè ch'egli è il principio dell'essere in tutti gli esseri determinati.

Dilucidazione 1.ª Incominciando a pensare, noi non abbiamo che il pensiero nella sua pura indeterminazione; imperocchè alla determinazione appartiene l'esser una od un'altra cosa; mentre nel principio non abbiamo altro. L'indeterminato, come qui lo abbiamo, è l'immediato, e non già la mediata indeterminazione, non l'elevarsi su ogni determinazione; bensì l'immediatezza delle indeterminazioni, l'indeterminazione di ogni determinazione, il non oltre dell'indeterminato. Questo nominiamo noi Essere. Esso non si può sentire, non intuire, non concepire; ma è il puro pensiero, e come tale, forma il principio. Anche l'Essenza è un indeterminato, ma l'indeterminato, che, già passato per la via della mediazione, racchiude in sè la determinazione come dileguata.

Osservazione 2.ª I diversi gradi della Idea logica noi li troviamo nella storia della filosofia nella forma di sistemi sbuccianti l'un dall'altro, a' quali serve di fondamento una particolare definizione dell'assoluto. E poichè lo sviluppo della logica Idea si presenta come un passaggio dall'astratto al concreto; così pure nella storia della filosofia i primi sistemi sono i più astratti ed in pari tempo i più meschini. La relazione però de' primitivi sistemi agli ultimi è in generale quella stessa che vi ha tra' primi e gli ultimi gradi della Idea logica, in modo che gli ultimi contengono i precedenti in un modo più elevato. Questo è il vero significato delle contraddizioni così spesso ricorrenti, e malintese nella storia della filosofia; ove un sistema filosofico s'oppone all'altro e gli ultimi a' precedenti. Quando si parla di contraddire una filosofia, si ha costume di esprimere in astratto il solo senso negativo, cioè che la filosofia contraddetta non valga più, disfatta com'è, messa al bando, caduta. Se ciò fosse vero, lo studio della filosofia dovrebbe riguardarsi come un tristo affare; stantechè questo studio impara come tutti i filosofici sistemi, apparsi nel corso del tempo, hanno rinvenuta la loro opposizione. Ora bisogna confessare che se tutte le filosofie sono state contraddette, la filosofia non è stata contraddetta, nè avrebbe potuto

esserla. E ciò pel doppio rapporto; primo perchè ogni filosofia, che ne meritò il nome, soprattutto ha per suo contenuto l'Idea; e poi perchè ciascun filosofico sistema rappresenta un particolar momento od un proprio grado nel processo dello sviluppo della Idea. Si contraddice una filosofia, nel senso che vengano oltrepassati i suoi limiti, e trasportato il suo principio determinato ad un momento ideale. La storia della filosofia in conseguenza, giusta il suo essenziale contenuto, non ha nulla a fare col passato, ma solo coll'eterno puramente presente; e non è nel suo risultato una galleria di aberrazioni dello spirito umano, ma paragonarsi deve ad un panteon di figure divine. Le quali figure sono i diversi gradi dell' Idea, come essi sieguonsi nel dialettico sviluppo. Mentre bisogna lasciare alla storia della filosofia mostrar più precisamente come lo sviluppo del contenuto in parte si accordi ed in parte si allontani dallo sviluppo della pura Idea logica; qui è a cennare che il principio della logica è identico col principio della storia della filosofia. Questo principio lo troviamo noi negli Eleatici, e propriamente nella filosofia di Parmenide, che comprende l'assoluto quale Essere, dicendo: L'Essere solo è; ed il nulla è nulla. È questo a considerarsi come il principio della filosofia, mentre la filosofia è un riconoscer pensando; ed allora la prima volta si è fisso il puro pensiero, e si è stabilito. — Veramente gli uomini hanno pensato dal loro inizio, imperocchè pel pensiero si distinguono dagli animali; ma son passati secoli pria di giungere ad abbracciare il pensiero nella sua purezza e come il pretto obbiettivo. E gli Eleati sono famosi per ardito pensare: però a tale astratta rinomanza si accompagna spesso l' osservazione che questi filosofi siano andati troppo oltre, riconoscendo l' Essere per vero, e negando la verità a tutto che forma l'obbietto della nostra coscienza. E certamente è esatto che niente si arresti al puro Essere; ma è inesatto il riguardare l'attuale contenuto della nostra coscienza come qualche cosa che sia presso e fuori l'Essere, o come qualche cosa che *ancor* si dà. — Il vero rapporto è questo: che l'Essere come tale non è consistente nè supremo, ma come dialettico cade nel suo opposto, che, immediatamente preso, è il niente. Resta con ciò che l' Essere è il primo pensiero; e che dovunque noi prendiamo il principio (l'Io=Io,

l'assoluta indifferenza, o Dio stesso), questo sarà un concepito, non un pensato, che secondo il suo contenuto ideale si riduce all'Essere.

87.

Il puro Essere è la pura astrazione, e con ciò l'assoluto negativo, che, immediatamente preso, è il Niente.

1) Siegue da ciò la seconda definizione dell' assoluto, cioè ch' esso è niente: proposizione racchiusa nel dire che la cosa in sè è l'indeterminata senza forma e contenuto: od anche che Dio è insieme la più alta essenza, ed altresì il Niente; imperocchè questa negatività conviene a lui come tale. Il Niente che i Buddisti mettono in capo a tutto, e fanno ultimo fine e scopo di tutto, è questa medesima astrazione.

2) La contraddizione, espressa nell'Essere e nel Niente dell'Immediato, apparisce in tanto più strana, in quanto che pare non fissi l'Essere, nè lo freni dal passar oltre. La meditazione si sente spinta a cercar per l'Essere una ferma determinazione, per la quale esso vada distinto dal niente: e si apprende p. e. a ciò che dura tra ogni vicissitudine, come la infinita indeterminata materia, ed altra simile; od anche senza riflessione, ad una esistenza individua l'ottima sensibile o spirituale. Ma tutte tali ulteriori e concrete determinazioni fanno dell'Essere non più il puro Essere, quale esso è immediatamente in principio. Solo per tale indeterminazione esso è un niente, un ineffabile; e la sua differenza dal niente è pura illusione. Bisogna formarsi un'esatta coscienza di tal principio, cioè che nulla è più vuoto di queste astrazioni, e ciascuna di esse è tanto vuota quanto l'altra: lo sforzo, per lo quale ricerchiamo un fermo significato nell'Essere o nel Nulla è la necessità che spinge oltre l'Essere ed il Niente, e loro dà un vero un concreto senso. Tale spinta è il logico progresso, lo sviluppo che ravviseremo via via. La meditazione, che trova per quelli più profonde determinazioni, è il pensiero logico, che le mette in luce in guisa non acciden-

tale, bensì necessaria.— Ogni successivo significato conseguito da quelli non deve riguardarsi che come più precisa determinazione e più vera definizione dell' assoluto: se nonchè non sono più vuote astrazioni come Essere e Nulla: bensì de' concreti, ne'quali l'Essere ed il Nulla non son che momenti. La più alta forma del Niente per sè sarebbe la libertà; ma essa è la negatività; in quanto poi si eleva alla più alta intensità è affermazione ed affermazione assoluta.

Dilucidazione. L'Essere ed il Nulla debbono esser distinti; valdire che essi racchiudono in sè la distinzione ma non posta ancora. Quando si parla di distinzione, si presuppongono due cose, all' una delle quali conviene una determinazione che non si trova nell'altra. Frattanto l' Essere è la pura mancanza di ogni determinazione, e questa medesima mancanza di determinazione è il Niente. La distinzione tra ambi è la più astratta delle differenze, la quale perciò non è differenza. In ogni effettiva distinzione abbiam noi sempre qualche cosa di comune che abbraccia i diversi. Se p. e. si parla di due diverse specie, vi ha il genere ad ambe comune. Così pure diciamo: Vi ha essenze naturali e spirituali, e qui l'essenza conviene alle une ed alle altre. Per ciò che riguarda l'Essere ed il Nulla la differenza non ha fondo; ed è però nulla; stantechè quelle determinazioni sono il loro stesso non aver fondo. Quandanche si dicesse che l'Essere ed il Nulla sono pensieri, ed il pensiero si reputasse ciò che v'ha di comune all'uno ed all'altro; sarebbe a riflettersi che l'Essere non è un pensiero determinato e particolare, ma un indeterminatissimo, e quindi un pensiero niente affatto distinguibile da quello del Niente. —L'Essere presentasi è vero come l'assoluta perfezione, ed il Niente come l' assoluta miseria: ma se noi considerando l' universo diciam di esso che sia tutto, ed oltre esso il nulla, in tal caso noi mettiam da banda ogni determinato, ed abbiamo, dell'assoluta pienezza in vece, l' assoluto vuoto. Lo stesso avviene nella loro applicazione alla definizione di Dio come di un puro Essere; la quale definizione

con pari dritto sta a fronte della definizione buddistica, che Dio è il Niente: in conseguenza della quale va creduto che l' uomo si fa Dio con l'annullar se stesso.

88.

Il Niente è l'immediato, a sè identico, ed insieme è la stessa cosa che l'Essere. La verità dell'Essere come quella del Niente è l'identità di ambi: questa identità è il farsi (*Fieri*).

1.) La proposizione: L'Essere ed il Niente sono la stessa cosa, appare alla concezione ed all'intelletto tale paradosso da non potersi forse enunciar sul serio. Nel fatto però è ancor più duro il pensare che l'Essere ed il Nulla siano gli opposti nella loro intiera immediatezza, cioè tali da non patir determinazioni, che racchiudano un rapporto dell'uno all'altro. Essi però hanno queste determinazioni, le quali, come si è detto nel § precedente, son per ambi identiche. La deduzione di tale identità è altrettanto analitica, quanto l'intiero procedere filosofico che è un metodico necessario porre quello che è racchiuso in qualche nozione.— Ciò nonpertanto è ugualmente esatto che l' identità dell'Essere e del Nulla è la loro pretta differenza: l'uno non è l' altro. Ma poichè questa differenza non è determinata, perchè l'Essere ed il Nulla sono immediati, così quella, in essi, è l' ineffabile, una pura illusione.

2.) Non si richiede un grande ingegno per render ridicola la proposizione: Essere e Niente sono identici; o per classificarla tra le sciocchezze; falsamente osservando esser conseguenze ed applicazioni di quella, che p. e. valga lo stesso se sia o non sia la mia casa, la mia fortuna, l'aria da respirare, questa città, il sole, il dritto, lo spirito, Dio. — In tali esempi da una parte vengono obbiettati particolari scopi, utilità che una cosa ha per me; e si domanda s'egli sia per me indifferente che una cosa sia o non sia. — In effetti la filosofia impara pur questo, cioè a liberare gli uomini da un' infinita quantità di finiti sco-

pi e vedute, tanto da render loro indifferente che quelli sieno oppur no. Ma mentre qui si parla di un contenuto, si è posta una connessione con altre esistenze o scopi, che si presumono aver valore; e da tal preconcezione si è fatto dipendere se sia lo stesso l'essere od il non-essere di un determinato contenuto. Con ciò si obbietta una differenza ricca di contenuto alla vuota differenza dell'Essere e del Nulla. — Dall'altro canto ne' detti esempii son posti scopi essenziali, assolute esistenze ed idee, in luogo delle nude determinazioni dell'Essere e del Non-essere. Tali concreti obbietti son cose ben diverse dal puro Essere o dal puro Non-essere: le indispensabili astrazioni dell'Essere e del Nulla (indispensabili dico perchè sono le determinazioni primitive) son interamente inadeguate alla natura di quegli obbietti: un verace contenuto è molto al di sopra di queste astrazioni e de'loro opposti. E quante volte vuolsi obbiettare un concreto contro l' Essere e 'l Nulla, avviene l' inconseguenza ordinaria di pensare e di parlare di tutt'altra cosa, che di quella in parola. E qui si parla degli astratti Essere e Niente.

3.) Può dirsi facilmente che non si comprende l' identità dell'Essere e del Niente. Però la loro nozione è data ne' precedenti paragrafi; e comprendere val lo stesso che avere una nozione. Per comprendere s'intende qualche volta un che oltre la nozione: vi si desidera una moltiplice piena coscienza, una rappresentazione, talchè la nozione si presenti come un concreto caso, nel quale il pensiero posi nella sua ordinaria pratica. In quanto che il non poter comprendere esprima l'inattitudine a fissare un pensiero astratto senza miscela di sensibile, o ad abbracciare speculative proposizioni, non vi ha altro a dire se non che il modo delle conoscenze filosofiche è diverso dalle conoscenze delle quali si fa uso nella vita ordinaria, ed anche da quello che domina nelle altre scienze. Se però per non comprendere s'intenda non poter concepire l' identità dell' Essere e del Niente, questo è così lungi dell' esser vero, che anzi si hanno infiniti moltiplici concetti di tale identità; e quando non si avesse un

tale concetto, si potrebbe dire che di nessuna delle nozioni possa aversi un concetto. Valga per esempio il FIERI. Ognuno ha un concetto del FIERI; e confesserà che esso è un concetto; come ancora che, analizzandosi, vi si trovi racchiusa la determinazione dell'Essere ed insieme quella di un diverso da se stesso cioè del Niente; ed infine che ambe queste determinazioni sono indivise in quell'unico concetto; talchè il FIERI è l'identità dell'Essere e del Nulla. Altro esempio è il Principio: la cosa non è nel suo principio, ma essa non è niente, bensì è anche il suo essere. Il principio è il FIERI stesso; ma in rapporto al suo ulteriore progresso. — Per assuefarsi al corso ordinario della scienza si potrebbe cominciar la logica col concetto del principio, ossia servirsi del principio come principio, analizzando questo concetto e così forse si lascerebbe passare come un dato dell' analisi che l'Essere ed il Nulla si mostrano indivisi in una unità.

4.) Pertanto è da avvertirsi, che a dritto urtano la proposizione: Essere e Niente sono identici; ossia l'identità dell'Essere e del Niente; oppure le altre identità come quella del subbietto e dell' obbietto: ed il lato duro sta in ciò che l' identità va tolta, e la diversità vi è enunciata, (mentre l'unità posta è p. e. quella dell'Essere e del Nulla); ma questa diversità non è ancora espressa e riconosciuta, che da essa fatta impropria astrazione, pare che pensata non fosse. Effettivamente una determinazione speculativa non si lascia esprimere esattamente in forma di proposizione; questa comprender dovrebbe la primitiva identità, e la diversità posta. Il FIERI è la vera espressione del risultato dell'Essere e del Nulla, come identità degli stessi: essa non solo è l'unità dell'Essere e del Nulla, ma anche l'*agitarsi in se;* l'unità, che non solo è immobile in rapporto a se stessa, ma è pure contro se stessa per la differenza dell'Essere e del Niente racchiusi in essa. — Per contrario l' Esser determinato è quest'identità, o il FIERI nella forma d'identità: e perciò l' esistere è unilaterale e finito. L' opposto è come se fosse sparito: esso in sè è racchiuso nell' unità, ma non *posto* nell'unità.

5.) Alla proposizione che l'Essere è il passaggio al Nulla, e e 'l Nulla il passaggio all'Essere (l'assioma del FIERI) si oppone la proposizione: Da niente niente si fa, e da cosa si fa cosa ; l'assioma dell'eternità della materia e del panteismo. Gli antichi avean fatta la semplice riflessione, che il FIERI venía tolto di mezzo dalla proposizione: Dal niente niente, e da cosa cosa : stantechè ciò da cui venía fatta una cosa, e la cosa stessa sono identici. Questa non è che la massima dell'astratta identità intellettuale. Fa d'uopo maravigliarsi che la proposizione : Dal niente niente , e cosa da cosa , fino a' nostri tempi sia ricevuta senza ostacolo ; pur prescindendo dalla coscienza d'essere essa il fondamento del panteismo, ed anche senza conoscere che gli antichi hanno esaurite le considerazioni su questa proposizione.

Dilucidazione. Il FIERI è il primo pensiero concreto, e quindi la prima nozione, dove l'Essere ed il Nulla sono vuote astrazioni. Quando si parla della nozione dell'Essere, questa può concretarsi solo in quanto è un FIERI; perocchè l'Essere non è che il Niente, e 'l Niente è l'Essere. Nell'Essere si ha il Niente, e nel Niente l'Essere: questo Essere però, che in sè resta in Nulla è il FIERI. Nell'unità del FIERI la differenza non va tolta; perocchè senza questa si riederebbe all'astratto Essere. Il FIERI è il porre quello, che l'Essere è, giusta il vero.

Si è spesso tenuto per fermo che il pensiero sia l'opposto dell'Essere. In rapporto a simile persuasione avrebbe a dimandarsi cosa si intenda per Essere. Se prendesi l'Essere quale è determinato dalla riflessione , possiam chiamarlo il puro identico affermativo. Considerando il pensiero, non può sfuggirci che esso è del pari il puro identico con se stesso. Ad ambi, al pensiero come all'Essere, convengono le stesse determinazioni. Questa identità del pensiero e dell'Essere non dee prendersi in concreto; epperò non deve dirsi che la pietra quale ente sia la stessa cosa che l'uomo pensante. Il concreto è ben diverso dalle astratte determinazioni come tali. Quando si parla di Essere non si parla di un concreto: l'Essere è

il puro astratto. Dal detto va compreso come sia futile la dimanda circa l'Essere di Dio, il quale è in sè l'infinitamente concreto.

Il FIERI è il primo concreto, ed è perciò la prima vera determinazione del pensiero. Nella storia della filosofia il sistema di Eraclito rappresenta questo gradino dell' Idea logica. Quando Eraclito pronunciò: Tutto è fluido (πάντα ῥει) va riconosciuto il FIERI come la determinazione fondamentale di tutto quanto è; mentre, come si è detto di sopra, gli Eleati compresero, qual solo vero, l'Essere, nudo inerte Essere. In rapporto al principio degli Eleati, Eraclito sclamò: l'essere non val più del non essere (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εστὶ): nel che va confessata la negatività dell'Essere astratto, e l'identità dell'Essere e dell'altrettanto vuoto Niente astratto, posta nel FIERI. Qui abbiamo anche un esempio della vera opposizione di un filosofico sistema ad un altro; la quale opposizione surge da ciò che il principio della filosofia, contraddetto, spinto dalla sua dialettica è elevato ad ideale momento di una forma dell' Idea più alta e concreta. — D' altronde anche il FIERI è in sè e per sè una poverissima determinazione, che deve approfondarsi in se stessa e concretizzarsi. Tale approfondarsi del FIERI in sè l' abbiam noi p. e. nella vita. La vita è un FIERI, ma la nozione di questa non ne è esaurita. Una più alta forma del FIERI si rinviene nello spirito. Lo spirito è anche un FIERI, ma più intensivo, più ricco del nudo logico FIERI. I momenti, l'unità de'quali costituisce lo spirito, non sono le nude astrazioni dell'Essere e del Nulla, ma il sistema dell'Idea logica e della natura.

b. *L'essere determinato.*

89.

L'Essere nel FIERI quale identico al Niente, e 'l Niente identico all' Essere sono dileguantisi; ed il FIERI, per la sua contraddizione con se stesso, ricade nell'identità, nella quale ambo confondonsi. Il risultato è l' Esser determinato.

In questo primo esempio è da ricordarsi, una volta per tutte, quello che si è detto nel § 82. Ciò che può fondare un progresso ed uno sviluppo nella scienza si è di fissare i risultati nella loro verità. — Non vi ha cosa, nella quale non possano esser mostrate contraddizioni, cioè opposte determinazioni: l'astrazione dell'intelletto è un potente attaccarsi ad una sola determinazione, uno sforzo indiretto ad offuscare ad allontanare la coscienza dell'opposto che vi si trova. Quando dunque in un obbietto o nozione va mostrata una contraddizione, quando si è riconosciuta una tale contraddizione, si costuma conchiudere: Non esservi tale contraddizione: così Zenone conchiudeva che il movimento non esisteva poichè mostrò ch' esso si contraddiceva: e così gli antichi che espressamente riconobbero per non vere determinazioni il sorgere ed il cadere, due modi del FIERI, conchiusero che l'Uno, cioè l'assoluto non sorgesse nè cadesse. Questa dialettica si arresta al negativo lato di un risultato, ed astrae da quello, che in effetti si presenta determinato risultato, un puro niente, ma un niente che comprende l'Essere, ed anche un Essere che racchiude il Niente. In conseguenza 1. l' Esser determinato è l'unità dell' Essere e del Nulla, nella quale sparisce l'immediato di queste determinazioni, epperò la contraddizione de'loro rapporti; 2. il risultato di una contraddizione svanita è nella forma di semplice identità con sè; ossia di un Essere, ma con negazione o determinazione: è un FIERI posto nella forma di uno de'suoi momenti, l'Essere.

Dilucidazione. Nel nostro concetto è racchiuso pur questo che quando un FIERI è, ne deriva qualche cosa, e così il FIERI ha un risultato. Qui sorge la domanda: perchè il FIERI non rimanga nudo FIERI ed abbia invece un risultato. La risposta a questa domanda si offre da quello che già si è mostrato del FIERI. Il FIERI cioè racchiude in sè l'Essere ed il Nulla, ma di modo che l'uno cada nell' altro, e vicendevolmente si distruggano. Quindi presentasi il FIERI, come un agitarsi, che però non può restare in tale astratta agitazione; poichè l'Essere ed il Nulla sparendo nel FIERI, e tale es-

sendo l' idea del FIERI, questo è un dileguantesi, pari ad un fuoco che si estingue in se stesso, divorando il suo materiale. Il risultato di questo processo non è il vuoto Niente, ma l'Essere identico con la negazione, che noi chiamiamo Esser determinato, e che, giusta il suo significato, mostra d' essersi fatto.

90.

a) L' esser determinato è l' Essere con una determinazione che è, come immediata o positiva determinazione, la Qualità. L' esser determinato in riflesso a questa sua determinazione in sè è ciò che esiste, un qualche che. Sono ora a darsi sommariamente le categorie che si sviluppano dall'Esser determinato.

Dilucidazione. La qualità è principalmente l'immediata determinazione identica con l'Essere, a differenza della quantità, che qui a poco verrà considerata, e che è pure la determinazione dell' Essere, ma non più immediatamente identica allo stesso, bensì indifferente a riguardo dell'Essere, ed estrinseca allo stesso. Una cosa è per la sua qualità quella che è; e perdendo la sua qualità, cessa d' essere quella che è. La qualità è inoltre essenzialmente una categoria del finito, la quale perciò ha proprio luogo nella natura, e non nel mondo spirituale. Così p. e. in natura i così detti elementi, principii acidi, e così via dicendo, sono da considerarsi come esistenti qualità. Nella sfera dello spirito al contrario si presenta la qualità in modo subordinato, e non di guisa che per quella venisse esaurita una determinata forma dello spirito.Se noi consideriamo p. e. lo spirito subbiettivo, che fa l' obbietto della psicologia, possiamo ben dire che la logica significazione di ciò che si appella carattere, ne sia la qualità; ma questo non debbe intendersi quasi che il carattere sia una costitutiva ed immediatamente identica determinazione dell' anima, quale sarebbe il caso pocanzi accennato degli elementi della natura. Ciononostante mostrasi la qualità nello spirito più determinata come tale, in quanto che si trovi quello in una circostanza inferma e non libera, quale è precisamente il caso della passione, e della passione giunta alla follia. Di un insano, la cui co-

scienza è dominata da gelosia, da timore ec. può dirsi con giustezza esser la sua coscienza determinata come qualità.

91.

La qualità, qual positiva determinazione che è in opposizione della negazione in essa racchiusa ma da essa diversa, è realtà. La negazione, non più astratto Niente, ma quale Esser determinato, e Qualche che, è una semplice sua forma, dessa è l'Esser altro. La qualità, in quanto ha l'esser altro per sua propria determinazione da essa diversa, è l'esser per altro, una estensione dell'Esser determinato, del Qualche che. L'Essere della qualità come tale, in opposizione di questo rapporto ad altro, costituisce l'Essere in sè.

Dilucidazione. Il fondamento di ogni determinazione è la negazione: *Omnis determinatio est negatio*, come dice Spinosa. Una maniera di vedere inconseguente considera le cose determinate come semplicemente positive, e le ritien ferme sotto la forma dell'Essere. Con il nudo Essere non si riesce a nulla; perocchè quello, come già abbiam visto, è il puro vuoto, epperò privo di stabilità. Altronde nel già menzionato mutarsi dell'Essere determinato con l'Essere astratto, va incluso a buon dritto, che nell'esistenza, in ogni caso, il momento della negazione è racchiuso come velato; il qual momento si sviluppa nell'Essere per sè, e giugne al suo colmo. Se noi inoltre consideriamo l'Esser determinato come una determinazione positiva, non abbiamo nello stesso ciò che va inteso sotto il nome di realtà. Quando p. e. si parla della realtà di un piano, di uno scopo, s'intende che quello non sia più un interno un subbiettivo, ma che sia passato ad Esser determinato. In questo senso può esser nomato il corpo la realtà dell'anima, un dato dritto la realtà della libertà, od, in generale, il mondo la realtà delle divine nozioni. Si usa pure parlare della realtà in un altro senso, intendendosi che una cosa sta secondo la sua essenziale determinazione o secondo la corrispondente nozione. Così dicesi: questo è un affare reale, un uomo reale: Qui non si tratta dell'immediata estrinseca determinazione dell'Essere, ma piuttosto dell'accordo dell'Esser determinato con la sua

nozione. Così compresa la realtà non è molto diversa dalla idealità, che noi impareremo a conoscere come un Essere per sè.

92.

β) L'Essere, ritenuto come diverso dalla determinazione, l'Essere in sè, sarebbe soltanto la pura astrazione dell' Essere. Nell'Esser determinato la determinazione è una cosa con l' Essere , che , posto come negazione, è limitazione, limite. Quindi l'Esser altro, non è un indifferente estrinseco, ma il suo proprio momento. Qualche che è, in forza della sua qualità, primieramente finito, ed in secondo luogo mutabile; cosicchè la limitazione e la variabilità appartengono al suo Essere.

Dilucidazione. Nell' Esser determinato la negazione è immediatamente identica con l'Essere, ed è quella che noi chiamiam limite. Una qualche cosa nel suo limite e pel suo limite è quella che essa è. Non si può considerare il limite come estrinseco all' Esser determinato, ma piuttosto come compenetrantelo. Il comprendere il limite quale nuda estrinseca determinazione dell' Esser determinato, ha il suo fondamento nella confusione del limite qualitativo col quantitativo. Intanto qui si parla di limite qualitativo. Se noi p. e. consideriamo una tenuta, grande per tre giornate di cammino, questo è un limite quantitativo; ma l' essere questa tenuta una prateria, anzi che un bosco od uno stagno, questo è il suo limite qualitativo. L'uomo, in quanto vuol essere operante, fa d'uopo ch' esista, ed alla fine bisogna che si limiti. Chi troppo fastidisce il finito non giugne ad effettuar cosa, rimane nelle astrazioni e si spegne.

Se noi consideriamo più davvicino quello che vi ha nel limite, troveremo che racchiude una contraddizione, e s'addimostra dialettico. Il limite cioè costituisce da un lato la realtà dell'Esser determinato, e dall'altro lato è la negazione dello stesso. Inoltre il limite, in quanto negazione del qualche che, non è certamente il Nulla astratto, ma un Nulla , cui noi chiamiamo un diverso , l' altro. Con il qualche che va anche l' altro; e noi sappiamo che non vi ha solo il qualche che, ma anche l' altro. L' Altro però non è tale che il qualche che

potesse anche esser pensato senza quello: invece un qualche che è l' altro di se stesso ; ed un qualche che ha nell' altro il limite obbiettivo. Se noi dimandiamo la differenza tra il qualche che e l' altro, si troverà che ambi sono lo stesso; la quale identità è espressa in latino, dinotandosi tutti e due con le parole aliud-aliud. L'altro, in opposizione al qualche che, è esso stesso un qualche che; epperò noi diciamo: qualche altro; cosicchè il Qualche che, di rimpetto all'altro, determinato del pari come qualche che, è esso stesso un altro. In dicendo noi: Qualche altra cosa, ci figuriamo che la cosa per sè presa sia una qualche cosa, e che la determinazione d' essere altro venga alla stessa per una estrinseca considerazione. Noi intendiamo p. e. che la luna, la quale è tutt' altro che il sole, potrebbe anch'essere quandanche il sole non fosse. Nel fatto però la luna (come qualche cosa) ha il suo altro in se stessa , e questo forma la sua limitazione. Platone disse : Dio ha fatto il mondo della natura dell' uno dell'altro (τοῦ ἑτερόυ); questi ha egli fusi insieme, formandone una terza cosa che è della natura dell' uno e dell' altro. Quivi è precipuamente pronunciata la natura del finito , il quale , come Qualche che , non si oppone indifferentemente all' altro , ma è in sè l'altro di se stesso, e quindi si cangia. Nel cangiamento mostrasi l' interna contraddizione, per la quale l' Esser determinato viene rimosso dal suo stato , e spinto fuori di sè. Nelle concezioni l' Esser determinato apparisce come un semplice positivo, che riposa ne' confini del suo limite ; noi però sappiamo che ogni finito (e tale è l' Essere determinato) è soggetto a cangiamento. Senonchè pel concetto il cangiamento dell' Essere determinato sembra una pura possibilità, la cui realizzazione non sia fondata in esso stesso. Ma nel fatto sta nella nozione dell' Esser determinato il dover mutare ; ed il cangiamento non è che la manifestazione di ciò che l'Esser determinato è in sè. Il vivente muore, e senza dubbio sol perchè esso, come tale , porta in sè il germe della morte.

93.

Il qualche che si fa altro; ma quest' altro è pure un qualche che, il quale si fa altro, e così in infinito.

94.

Tale infinità è la pura negativa infinità, poichè non è, se non la negazione del finito, la quale ritorna sempre finchè questo non sia scomparso; o meglio questa infinità esprime soltanto la necessità dell'annullamento del finito. Il progresso in infinito è un riconoscere la contraddizione racchiusa nel finito, il quale è qualche che ed insieme altro; ed è una perenne continuazione di cangiamenti, di determinazioni che si escludono l'una l'altra.

Dilucidazione. Ove noi prendiamo separatamente i momenti dell'Esser determinato, il qualche che e l'altro, abbiamo che il qualche che si fa altro; e questo altro è pure un qualche che, il quale come tale si cangia del pari, e così all'infinito. La riflessione crede con ciò esser giunta ad un punto elevato, anzi elevatissimo. Questo progresso all' infinito non è però il vero infinito, il quale anzi consiste nell'essere nel suo altro in se stesso, o, come progresso, nel ritornare nel suo altro a se stesso. È di una grande importanza il comprendere convenientemente la nozione del vero infinito, non arrestandosi questo alla pura infinità di un progresso infinito. Quando si parla dell' infinità del tempo e dello spazio, si ha sottocchio l' infinito progresso. Si dice p. e. questo tempo — ora — e da tal limite si progredisce sempre indietro ed avanti. Val lo stesso per lo spazio, sulla cui infinità si son fatte molte vuote declamazioni da rispettabili astronomi. Si crede ancora che il pensiero debba soccombere nel darsi alla considerazione di tale infinità. È vero che noi infine desistiamo ad avvanzarci semprepiù lungi in tale considerazione; ma non a causa della sublimità, bensì della noia di simile operazione. È noioso il tirare avanti nella considerazione dell'infinito progresso; mentre procedendo va ripetuta sempre la stessa cosa. Si pone un limite cui

giugnere, quindi un altro limite, e così senza fine. Nella qual cosa non si ha che un superficiale cangiamento, che resta sempre nel finito. Chi intende liberarsi dal finito con lo avvanzarsi in quella infinità, nel fatto ha l' affrancamento che può dar la fuga. Chi fugge non è per ciò libero ; se nella fuga è vincolato da quella stessa cosa, da cui fugge. Si dice pure che l'infinito non si può raggiugnere; e ciò è giusto, ma sol perchè nello stesso è posta la determinazione d' essere un astratto negativo. La filosofia non si affatica con tali vuotezze e puri *al di là*. Quello , di che la filosofia prende cura, è sempre un concreto, un puro presente. Si è creduto un còmpito della filosofia il dover rispondere alla quistione: come l' infinito si risolva ad uscir da se stesso. A questa domanda, la quale ha per fondamento il principio di una inconciliabile contraddizione dell' infinito e del finito, si risponde che la cennata contraddizione non è vera, e che nel fatto l' infinito è eternamente fuor di sè , ed eternamente ancora non è fuori di sè. Quando d' altronde si dicesse, che l' infinito è il non finito, noi verremmo nel fatto a confessare il vero, che il non finito, (poichè il finito è un primo negativo) è il negativo del negativo, la negazione identica con sè, e quindi pretta affermazione.

La qui cennata infinità della riflessione è una meschina risorsa pel tentativo di raggiugnere la vera infinità. Essa è divenuta negli ultimi tempi il punto fondamentale della filosofia in Alemagna. Il finito *dee* per essa scomparire , e l' infinito dev' essere non solo un negativo , ma anche un positivo. In tale *dovere* sta l' impotenza a riconoscere nulla di esatto, impotenza che non sa far valere cosa alcuna. Le filosofie di Kant e di Fichte , quanto all' Etica, sonosi arrestate a questo punto fondamentale del *dovere*. Il perenne avvicinarsi alle leggi della ragione è l'estremo al quale si giugne per questa via. Su tal postulato si è pur fondata l' immortalità dell' anima.

95.

γ) Quello che sta nel fatto è che un qualche che si fa Altro , e l' Altro si fa Altro. Il qualche che è relativo all' Altro , anche Altro

contro se stesso; cosicchè, essendo quello, in che si passa, lo stesso di quello che passa (poichè hanno la medesima identica determinazione d'esser Altro), il qualche che va con sè nel passaggio nell'Altro: questo rapporto di passaggio nell'Altro di se stesso è la vera infinità. O negativamente considerato: quello che si cangia è l'Altro, che si fa l'Altro dell'Altro. Tale è l'Essere, ma concepito come negazione di negazione, in quanto che è l'Essere per sè.

Il dualismo che rende insuperabile la contraddizione del finito e dell'infinito, non considera che in tal guisa l'infinito sarebbe l'una di due cose, e che però sarebbe una cosa speciale, mentre il finito formerebbe l'altra. Un tale infinito, che non è se non una cosa speciale cui si circoscrive, ha perciò il suo termine, il suo limite, e non è quello che debbe essere, non è l'infinito, ma invece è finito. In rapporti di natura tale, che il finito si rappresenti giù e l'infinito su, quello al di qua questo al di là, va attribuito anche al finito, pari all'infinito, il merito della stabilità e della fermezza: l'Essere del finito ne diventa assoluto, e sta per sè forte in tal dualismo. Tocco, per dir così, dall'infinito, esso ne sarebbe annullato; ma non può esser agitato dall'infinito, trovandosi fra i due un precipizio, una voragine inguadabile, con l'infinito puramente al di su, e'l finito di giù. Benchè l'opinione di tale stabilità del finito e dell'infinito, l'un contro l'altro, pare che fosse andata via da ogni metafisica, resta di base all'ordinaria metafisica intellettuale. E ne avviene quello stesso, che si dice del progresso infinito; talchè una volta si concede non essere il finito in sè e per sè, non convenirgli l'assoluto Essere e l'attività che sta di per sè, poichè transitorio; tale altra si dimentica tutto questo, e si rappresenta il finito e l'infinito a fronte l'un dell'altro, stanti di per sè e permanenti, puramente divisi tra loro, ed escludenti l'annullamento. Quando il pensiero crede levarsi per tal via allo infinito, trova il contrario: giugne ad un infinito che è finito, e fa un assoluto del finito che gli avanza.

Dietro le riflessioni fatte sulla nullità degli obbietti intel-

lettuali finito ed infinito (che può con utilità riscontrarsi nel Filebo di Platone), si potrebbe leggiermente formolar l'espressione che l'infinito ed il finito siano la stessa cosa: che il preciso vero infinito debba determinarsi l'identità dell'infinito e del finito: e queste espressioni sarebber giuste; ma pure urtanti e false quanto quella già avvertita, dell'identità dell'Essere e del Nulla. Esse incorrono nel giusto rimprovero della limitazione dell'infinità, di un finito infinito: perocchè in tali espressioni il finito apparisce come sopravvivente e non già come annullato. Ovvero riflettendosi che fuso con l'infinito non potrebbe restare quello che era fuori tale unità, e che almeno soffrir dovrebbe qualche cosa nelle sue determinazioni (come l'alcali unito agli acidi perde le sue proprietà), ne siegue per l'infinito che, qual negativo, dal suo lato verrebbe ad esser modificato dall'altro. Nel fatto avvien questo nell'astratto unilaterale infinito dell'intelligenza. Ciononostante il vero infinito non si comporta come l'unilaterale acido; ma solo tien fermo: la negazione della negazione non è una neutralizzazione: l'infinito è l'affermativo: quello che si dilegua è il finito.

Nell'Essere per sè entra la determinazione dell'Idealità. L'Essere determinato, compreso secondo il suo Essere o la sua affermazione, ha la realtà; talchè anche la limitazione sta nella determinazione della realtà. Ma la verità del finito è la sua Idealità. Anche l'infinito dello intelletto (che posto accanto al finito è esso stesso l'uno di due finiti) è un non vero, un'idealità. Questa idealità del finito è la proposizione cardine della filosofia; ed ogni vera filosofia è perciò un idealismo. Egli ne siegue a non doversi prendere per infinito quello che nelle sue determinazioni stesse è ragguagliato ad un finito — Si è avvertita di volo questa differenza, perocchè ne dipende la nozione fondamentale della filosofia, quella del vero infinito. Una tale differenza si giustifica per le semplicissime, quindi forse non lucidissime, ma irresistibili riflessioni racchiuse in questo paragrafo.

c. *L' Essere per sè.*

96.

α) L' Essere per sè, come rapporto a se stesso è l'Immediato, e come rapporto del negativo a se stesso è quello che è per sè, l'Uno, l'indifferente in se stesso che esclude da sè l'Altro.

Dilucidazione. L'Essere per sè è la Qualità perfetta, e racchiude in sè, come tale, l' Essere e la determinazion dell' Essere qua' suoi ideali momenti. L' Essere per sè, come Essere, è un semplice rapporto a se stesso, e come Esser determinato è lo stesso rapporto determinato: questa determinazione però non è più la finita determinazione del Qualche che nella sua differenza dall' Altro; ma l' infinita determinazione che racchiude in sè la differenza come dileguata.

Il più preciso esempio dell'Esser per sè noi l'abbiamo nell'Io. Noi ci conosciamo determinati, quindi diversi dagli altri Esseri determinati ed in rapporto con gli stessi. Oltre a ciò noi ravvisiamo questo campo dell'Esser determinato esteso alla semplice forma dell' Esser per sè. Dicendo: Io, questa è l'espressione dell'infinito ed insieme negativo rapporto a se stesso. Si può dire che l'uomo si distingue dagli animali e più che tutto dalla natura per questo ch'egli si conosce come Io, ne che va detto che le cose naturali non giungono al libero Essere per sè, ma, quali essere limitati all'Esser determinato, sono Esseri per altri. Bisogna inoltre intender l'Essere per sè come una Idealità, mentre l' Esser determinato è meglio disegnato come realtà. Realtà ed Idealità vanno soventi considerate come due determinazioni opposte l'una all'altra con pari fermezza; e si dice in conseguenza che oltre la realtà vi sia pure un'Idealità. Pure la Idealità non è qualche cosa fuori la realtà; invece la nozione dell'Idealità sta espressamente nell' essere la verità della realtà; valdire che la realtà posta come quella ch'essa è in sè, mostrasi quale Idealità. Si pensa non essersi fatto il debito onore all'Idealità, concedendo ch'essa non sia esclusa dalla realtà: invece vuolsi riconoscere un' Idealità fuori della realtà. Una tale Idealità parallela, o, se si crede, superiore alla realtà è nel fatto un

nome vuoto. L'Idealità ha sempre un contenuto, perocchè essa è Idealità di qualche che; e questo qualche che non è un indeterminato questo o quello, bensì l'Esser determinato quale determinata realtà, cui non conviene la verità, se considerata per se stessa. Non a torto si è compresa la differenza della natura e dello spirito, di guisa che a quella debba rapportarsi come fondamentale determinazione la realtà, a questo l' Idealità. Senonchè la natura non è stabile e compiuta per sè, tanto da stare anche senza lo spirito: al contrario, è nello spirito ch' essa tocca il suo scopo e la sua verità. Del pari lo spirito, dal suo lato, non è un astratto di là della natura, ma esso è veramente spirito e si fissa come tale in quanto che racchiude in sè la natura come levata.—Qui bisogna ricordarsi del doppio senso del vocabolo levare. Con la parola levare noi intendiamo delle volte toglier via, negare; e perciò diciamo p. e. che una legge un regolamento sia levato: tal altra intendiamo per levare l' innalzamento, ed in questo senso diciamo che qualche cosa sia levata. Questo doppio senso, in uso nella lingua, tale che una parola medesima abbia un significato negativo ed un altro positivo, non dee esser considerato a caso come un rimprovero a farsi al linguaggio per ciò che occasioni confusione, ma piuttosto bisogna riconoscervi lo spirito speculativo della lingua che va oltre il puro intellettuale *Ovvero*, *o*.

97.

β) Il rapporto del negativo a se stesso è un rapporto negativo, ed anche la differenza dell'Uno da se stesso, la repulsione dell'Uno, cioè il porre una moltiplice unità. Per la immediatezza dell'Esser per sè, questi moltiplici sono positivi, e la repulsione della positiva unità addiviene repulsione reciproca, come presente o vicendevole esclusione.

Dilucidazione. Quando si parla di unità, si corre col pensiero al moltiplice. Qui sorge la dimanda: donde provviene il molteplice? Per tale dimanda noi non rinveniamo risposta nel concetto, che considera il moltiplice come un dato immediato, e dove l' unità vale come unità tra 'l moltiplice. Nella nozione al contrario si raffigura l'unità come il presupposto del moltiplice; e nel pensiero dell'Uno sta il

porsi qual moltiplice. L'Uno per sè esistente, come tale, non è privo di rapporto come l'Essere, ma è un rapporto tale quale l'Esser determinato: però esso non ha la relazione di Qualche che ad un Altro; sibbene come identità del Qualche che e dell'Altro è un rapporto a se stesso, e questo rapporto è un rapporto negativo. Quindi presentasi l'Unità come incomportabile con se stessa, come quella che rimuove se stessa; e ciò che ne vien posto è il moltiplice. Ben possiamo noi dinotare un simile lato del processo dell' Esser per sè con la figurata espressione di repulsione. Si parla della repulsione nel considerar la materia; ed intendiamo che la materia come un moltiplice in ciascuna di quelle molte unità escludesi da tutte le restanti.

Del resto non s' intende il processo della repulsione in modo che l'unità sia il repellente ed il moltiplice il repulso: piuttosto, come si è avvertito, è l'unità che esclude sè da se stessa e pone il moltiplice: ciascuno de' molti intanto è uno, e poichè si ha come tale, così cade questa repulsione di tutti i lati nel suo opposto, nell'attrazione.

98.

γ) Ogni moltiplice è pertanto quello stesso che l'altro è: ciascuno è l'unità, od anche l' unità del moltiplice; cosicchè sono la identica cosa. Ovvero la repulsione in se stessa considerata è il negativo tenersi vicendevole delle molte unità l'una contro l'altra; ed anche essenzialmente il rapporto dell'una all'altra; e poichè quelle, alle quali l'unità si rapporta nel suo repellere, sono unità, ne siegue ch' essa si rapporta a se stessa. La repulsione è quindi essenzialmente attrazione; e l'unità esclusiva, o l'Essere per sè, scompare. La determinazione qualitativa, che ha raggiunta nell' unità il suo esser determinato in sè e per sè, con ciò passa nella determinazione quale scomparsa, cioè nell'Essere come Quantità.

La filosofia atomistica ha questo punto a fondamento, secondo il quale l' assoluto è determinato come Essere per sè, come uno e come molte unità. Qual sua forza fondamentale e a prendersi la repulsione che si mostra nella nozione dell'unità;

e ciò che accozza le molte unità non è l'attrazione, ma il caso, privo di pensiero. Fissandosi l'Uno come uno, il comporsi dello stesso con altri dee esser riguardato in ogni modo come qualche cosa di estrinseco. Il vuoto, che è preso come un altro principio degli atomi, è la ripulsione stessa, conosciuta come positivo niente tra gli atomi. La recente atomistica (e la fisica ritiene questo principio) ha riconosciuti gli atomi in base della divisibilità in piccole particelle o molecole; e con ciò essa ha tolta la sensibile rappresentazione, rimanendo la determinazione del pensiero. Ponendosi accanto alla forza di repulsione una forza d'attrazione, si è compiuta la contraddizione, e si è conosciuto molto con la scoverta di queste così dette forze della natura. Ma il rapporto dell'una all'altra (che fa il concreto ed il vero delle stesse) sarebbe a togliersi dalla fosca confusione, che è rimasta anche ne'metafisici principii della scienza della natura in Kant. Più importante che in fisica si è ammesso a' nostri giorni il sistema atomistico in politica. Secondo il quale la volontà degl'individui, come tale, è il principio degli Stati: l'attrazione è la specialità de' bisogni, delle inclinazioni; e l'universale, lo Stato istesso, è una dipendenza estrinseca di un contratto.

Dilucidazione 1.ª La filosofia atomistica rappresenta un gradino essenziale nello storico sviluppo dell' Idea; ed il principio di questa filosofia è propriamente l'Essere per sè nella forma di moltiplice. E poichè oggi l'atomistica è in gran favore appo di tali naturalisti, che non vogliono saperne di metafisica, bisogna ricordare che la metafisica, ossia il ritorno della natura al pensiero, non può evitarsi, anche col gettarsi in braccio all' atomistica. L'atomo è un pensiero; epperò il comprender la materia quale risultato degli atomi è comprenderla metafisicamente. Newton ha espressamente avvertita la fisica di guardarsi dalla metafisica; ma a suo onore bisogna osservare che egli stesso non si è comportato a misura del suo avvertimento. Nel fatto i soli animali che non pensano sono cose puramente fisiche; ma l'uomo qual pensante è un metafisico nato. Quindi fa d'uopo attendere se la metafisica applicata sia l'esatta; cioè se in luogo

della concreta logica idea non sieno fissate unilaterali intellettive determinazioni del pensiero, cui si aderisca, e che formino il fondo dei nostri fatti, sien teoretici sien pratici. È questo il rimprovero, che incoglie all' atomistica filosofia. Gli antichi atomisti (ed oggi avvien soventi) consideravano il tutto come un moltiplice, ed e' spettava al caso comporre nel vuoto gli svolazzanti atomi. Frattanto il rapporto del moltiplice a se stesso non è mica accidentale; e questo rapporto, come si è visto, ha il fondamento in se medesimo. È Kant quei, cui tocca il merito d' aver perfettamente ben compresa la materia, considerandola come l' unità della repulsione e dell' attrazione. Con ciò va esattamente detto, che l' attrazione debba in ogni caso ravvisarsi come l' altro momento racchiuso nella nozione dell' Esser per sè; e che però l' attrazione è alla materia altrettanto essenziale che la repulsione. Questa così detta dinamica costruzione della materia ha di male l'avere a dati necessari l'attrazione e la repulsione, senza dedurli; nella quale deduzione dovrebbe mostrarsi il come e 'l perchè della loro voluta identità. Ma poichè Kant ha espressamente inculcato doversi considerare la materia non come data per sè, e quindi come per incidenza dotata di tali due forze, e queste esser assolute nella loro unità; i fisici tedeschi per un dato tempo hanno abbandonata tale pura dinamica; e la più parte di essi sono ritornati al principio atomistico, considerando la materia come risultante da infinite piccole cose chiamate atomi, i quali sien posti in rapporto reciproco pel giuoco delle forze in essi inerenti attrattive e repulsive, od altre a piacimento; e ciò contro l'avviso del loro collega, il fu Kästner. È tale questa metafisica, che a guardarsi dalla sua inconseguenza si han troppo sufficienti motivi.

Dilucidazione 2ª. Non rinviensi nell' ordinaria coscienza il passaggio della qualità in quantità presentato in questo paragrafo. Per quella valgono la qualità e la quantità come due determinazioni parallele l'una all' altra; onde si dice che le cose sieno or quali attivamente, or anche quantitativamente determinate. Intanto non si domanda donde provvengano tali determinazioni, e qual relazione reciproca esse abbiano. La quantità non altro è che il dileguarsi della qualità; ed ha luogo per la qui considerata dialettica della qualità.

Noi abbiam avuto prima tutto l'Essere, quindi il *Farsi* come sua verità: questo formò il passaggio all' Esser determinato di cui riconoscemmo qual verità il cangiamento. Il cangiamanto mostrossi nel suo risultato come l'Essere per sè, compreso nel rapporto all'altro e nel passaggio allo stesso: il quale Essere per sè, finito in ambo i lati del suo processo in quello di repulsione e di attrazione, si è provato come l'annullamento di se stesso, e quindi come qualità, nella totalità de' suoi momenti. Ma tale dileguata qualità è un astratto niente, non l'Essere astratto e senza determinazioni, ma l' Essere indifferente ad ogni determinazione: ed è questa forma dell' Essere, che si presenta come quantità ne' nostri ordinarii concetti. Noi perciò consideriamo le cose sotto al punto di vista della loro qualità; e questa ci vale di determinazione identica all' Essere. Passando però oltre, alla considerazione della quantità, noi la concepiamo come una determinazione indifferente ed estrinseca: cosicchè una cosa, benchè varii la sua quantità, addivenendo più piccola o più grande, rimane però quella che è.

B.

QUANTITÀ — a. *La pura quantità.*

99.

La quantità è il puro Essere, in cui va posta la determinazione non più come identica all' Essere, ma come sparita ed indifferente.

1) L'espressione di Grandezza non conviene alla quantità in quanto che dinota una determinata quantità; 2). La matematica usa definir la grandezza come quella che può essere accresciuta e diminuita: per quanto sia difettosa questa definizione, racchiudendo il definito stesso, esprime però che la determinazione della grandezza si pone come mutabile ed indifferente; tal che non ostante un cangiamento della stessa, accrescendosi l'estensione o l' intensione, la cosa, p. e. una magione, non

cessa d'essere una magione, il rosso un rosso. 3.) L'assoluto è pura quantità. Questo principio porta in generale che all'assoluto venga data la determinazione di materia, cui sia in pronto una forma ma d'indifferente determinazione. La quantità forma pure la determinazione cardinale dell'assoluto, quando va inteso che a quello (all'assolutamente indifferente) ogni differenza non sia che quantitativa.—Del resto lo spazio puro, il tempo e simili possono esser presi come esempi della quantità, in quanto che il reale si comprende come un indifferente riempitivo dello spazio e del tempo.

Dilucidazione. La definizione della grandezza, come quella che può essere accresciuta e diminuita, definizione usata in matematica, sembra a primo sguardo evidente e plausibile, come la determinazione racchiusa in questo paragrafo. E ravvisata più davvicino, essa contiene in forma di proposizione o di concetto quello stesso, che si è dato come nozione di quantità in via del logico sviluppo. Quando si dice della grandezza che sta la sua nozione nel poter essere aumentata e diminuita, va detto con ciò che la grandezza (o meglio la quantità), a differenza della qualità, è tale determinazione, che la cosa determinata resti indifferente nel cangiamento. Ma pure vi ha un difetto nella ordinaria definizione della quantità; e questo consiste in ciò che Accrescere e Minorare significano determinare altrimenti la grandezza. Quindi sarebbe la quantità soprattutto un variabile. Intanto anche la qualità è variabile, e la cennata differenza della quantità dalla qualità, espressa per l'accrescimento o diminuzione, sta in questo che la cosa rimane quale è, qualunque sia la variazione della determinazione della grandezza. Qui fa d'uopo avvertire che precipuamente in filosofia non debbono farsi definizioni solo esatte, e molto meno solamente plausibili, e tali che la loro esattezza immediatamente rischiari la coscienza rappresentativa; ma piuttosto definizioni verificate, ossia tali, che il loro contenuto non si prenda come un trovato, bensì venga riconosciuto nel libero pensiero e fondato in se stesso. Questa massima ha la sua applicazione nell'addotto esempio, di guisa che, per quanto esatta ed immediata-

mente lucida esser possa la consueta definizione matematica della quantità, l'indagine non viene soddisfatta a sapere fino a che punto questo speciale pensiero sia fondato nel pensiero universale, e quanto perciò sia necessario. A questa si liga l'altra riflessione, che, prendendo la quantità immediatamente dal concetto senza essere mediata pel pensiero, le avviene facilmente d' essere elevata ad assoluta categoria in riguardo alla sua indifferenza. E nel fatto questo è il caso quando solo quelle scienze il cui obbietto può essere sottoposto a calcoli matematici vengono riconosciute esatte. Nel che mostrasi la meschinità ch' ha quella già menzionata (oss. § 98), metafisica, che pone unilaterali ed astratte determinazioni intellettive in luogo dell'idea concreta. E' sarebbe un cattivo affare pel nostro conoscere, quando ci avessimo a contentare di un concetto indeterminato di obbietti, quale libertà, dritto, moralità e Dio stesso, sol perchè non possano esser misurati, calcolati, o espressi da una formola matematica; ed in conseguenza lasciassimo all'arbitrio di ciascuno il pensare quello gli aggrada per ciò che riguarda più da vicino il proprio di quegli obbietti. Quali pratiche distruttive conseguenze sorgano da una tale maniera di vedere, è cosa di per sè evidente. Considerandolo più davvicino, il cennato esclusivo punto fondamentale della matematica (secondo il quale la quantità, questo determinato gradino della logica idea viene identificato con questa stessa) non è altro che quello del materialismo, quale trovò il suo pieno vigore nella storia della coscienza scientifica, principalmente in Francia dopo la metà del passato secolo. L'astratto della materia è pur ciò, cui la forma è data, ma come una indifferente ed estrinseca determinazione. Del resto queste discussioni verrebbero molto mal comprese, quando fossero intese nel senso che volesse menomarsi il merito delle matematiche, o come se l'infingardaggine e la superficialità dovesse ritenere in buona fede che si potessero metter da banda le quantitative determinazioni, od almeno non prenderle sul serio, sol perchè le quantitative determinazioni sono a notarsi come meramente estrinseche ed indifferenti determinazioni. La quantità è in ogni caso un gradino dell'idea logica, che come tale debbe avere il suo posto prima qual categoria logica, e quindi anche nel mondo

obbiettivo, sia naturale sia spirituale. Qui appare ancora la differenza, per la quale la determinazione di grandezza non è di pari importanza per gli obbietti del mondo naturale, e per quella del mondo dello spirito, mondo di libera interiorità. Noi riguardiamo anche il contenuto spirituale sotto vedute quantitative; ma egli è chiaro che, nel riguardar Dio come trino, il numero tre ha in tal caso un senso subordinatissimo a quello che s'intende p. e. nelle tre dimensioni dello spazio o ne' tre lati del triangolo, la cui determinazione fondamentale è d'essere un piano terminato da tre linee. Trovasi inoltre anche in riguardo alla natura la cennata differenza della più grande o più piccola importanza delle determinazioni quantitative, di modo che la quantità nella natura inorganica ha più gran parte, per dir così, che nella organica. E se distinguonsi nella natura inorganica la sfera meccanica da quella chimica e fisica, strettamente presa, riproducesi la stessa differenza; e la meccanica visibilissimamente è quella tra le scientifiche discipline, che non può fare a meno dell'aiuto delle matematiche, anzi non può senza esse dare un passo; che perciò come le matematiche stesse usa considerarsi quale scienza esatta per eccellenza: il che ci ricorda l'osservazione pocanzi fatta circa la medesimezza del punto fondamentale materialista, e quello esclusivamente matematico. Dopo tutto che si è detto finora, deve esser notato come uno de' più forti pregiudizii il cercare la differenza di ogni determinazione dell'obbiettivo nel solo quantitativo. In ogni caso lo spirito p. e. è più che la natura, l'animale è più che l'uomo; nonpertanto si conoscerebbero pochissimo questi obbietti e le loro differenze, arrestandosi a tale più o meno, e non procedendo a comprenderli nella loro propria e qualitativa determinazione.

100

La quantità nel suo immediato rapporto a se stessa, ossia nella determinazione della omogeneità posta in se stessa per l'attrazione è grandezza continua; nell'altra determinazione in essa racchiusa dell'unità è grandezza discreta. Ciascuna quantità però è del pari di-

screta, perchè è continuità del moltiplice : ed è continua ; chè la sua continuità è l'uno, quale l'identico di molte unità, è l'unità.

a) La grandezza continua e la discreta non debbono esser riguardate come modi, quasichè le determinazioni dell'una non convengano all'altra: esse distinguonsi solo in questo , che lo stesso intiero posto già sotto l' una determinazione, in seguito è posto sotto l'altra: 2.) L' antinomia dello spazio, del tempo, o della materia in rapporto alla sua divisibilità all'infinito, ovvero del constare d'indivisibili, non è altro che il considerar la quantità or come continua, or come discreta. Se si pongono lo spazio, il tempo e simili con la determinazione di quantità continue, essi son divisibili all'infinito; ma con la determinazione di grandezza discreta sono in sè divisi, e risultano d'indivisibili unità: l'uno e l'altro riguardo è unilaterale.

Dilucidazione. La quantità , qual prossimo risultato dell' Esser per sè, contiene in sè ambi i lati del processo, la repulsione e l'attrazione , come momenti ideali , ed è perciò continua del pari che discreta. Ciascuno di questi due momenti implica l' altro : e perciò non si dà nè una grandezza solo continua , nè una solo discreta. Quando si parla di questi due , come di due particolari modi della grandezza opposti a vicenda, ciò provviene dalla nostra astraente riflessione, che nella considerazione della grandezza ora ravvisa l'uno ed ora ravvisa l'altro de' due momenti racchiusi in indivisibile unità nella nozione di quantità. Si dice p. e. lo spazio compreso in questa camera è una grandezza continua, ed i cento uomini che vi son raccolti rappresentano una grandezza discreta. Nonpertanto lo spazio è continuo e discreto insieme, e si parla perciò de' punti dello spazio, e lo dividiamo p. e. in una certa lunghezza di tanti piedi o pollici ec., il che può avvenire giudicando che lo spazio in sè è anche discreto. In pari modo la grandezza discreta risultante da' cento uomini è pur continua; ed il comune agli stessi, il genere umano, che va per tutti gl'individui e li liga gli uni agli altri, è quello su cui si fonda la continuità di tale grandezza.

B. *Il Quantum.*

101.

La quantità posta essenzialmente con la determinazione esclusiva, in essa racchiusa, è quantum, quantità limitata.

Dilucidazione. Il quantum è l'esser determinato della quantità; mentre che la pura quantità risponde all'Essere, ed il grado, di che discorreremo, all' Esser per sè. Il passaggio dalla pura quantità al quantum è fondato in questo, che mentre nella pura quantità la differenza, come differenza di continuità e discrezione, è semplicemente un dato, nel quantum questa differenza è posta; di guisa che la quantità appare come diversa o limitata. Onde il quantum si diffrange in una indeterminata moltitudine di quanti o determinate grandezze. Ciascuna di queste determinate grandezze, diverse le une dalle altre, costituisce un'Unità, mentre dall' altro lato considerata in se stessa è un moltiplice. Così il quantum si determina qual numero.

102.

Il Quantum ha il suo sviluppo e la compiuta determinazione nel numero, che come suo elemento in sè racchiude l'uno, il quale, secondo il momento della discrezione, è pluralità, e secondo la continuità è l'unità, ambe suoi qualitativi momenti.

Nell' aritmetica si trattano le maniere di calcolare, come modi accidentali del maneggio de' numeri. Ma quando introdurvisi volesse una necessità, e quindi un po' di mente, vi bisognerebbe un principio; e questo risulta dalla determinazione racchiusa nella nozione del numero stesso. È buono qui brevemente mostrare un tal principio.—Le determinazioni della nozione di numero sono la pluralità e l'unità: il numero stesso è l' unità di ambe. L' unità però applicata a' numeri empirici è l'unificazione de' medesimi: quindi il principio del calcolo deve

esser il porre i numeri nel rapporto di unità e pluralità, ed effettuare l'unificazione di queste determinazioni.

Essendo le unità ed il numero stesso indifferenti l' uno rispetto all'altro, l'unità, alla quale sono ridotti, apparisce come un estrinseco complesso. Il calcolare quindi è principalmente numerare; e la differenza de' modi di calcolare sta nella qualitativa funzione de' numeri, che debbono essere numerati insieme; e per la funzione serve di principio la determinazione di unità e pluralità.

Numerare primieramente è fare un numero, con mettere insieme molte unità. Il calcolare al contrario è il mettere insieme tali grandezze che di già son numeri, e non pure unità.

I numeri immediatamente e prima di tutto sono determinati numeri, e quindi disuguali: il metterli insieme o numerarli è addizionare.

L'altra determinazione sta nell'essere i numeri uguali, onde formano delle unità, delle quali è data una pluralità; il numerar tali numeri è moltiplicare. Nel che è indifferente a quale de' due numeri si attribuisca la determinazione di pluralità o di unità, quale sia riguardato come unità, quale come pluralità.

La terza determinazione è finalmente l'unificazione dell'unità e delle pluralità. Il mettere insieme numeri così determinati è innalzare a potenza, precisamente quadrare. L' elevare a potenze superiori è l' effettuare la moltiplicazione del numero con se stesso, in quanto che si riguardi di nuovo come pluralità indeterminata — E poichè in questa terza determinazione si è raggiunta la perfetta unificazione delle singole date differenze di unità e pluralità, così non vi ha che tre sole maniere di calcolare. Alla composizione corrisponde la risoluzione de' numeri secondo le loro determinazioni. Quindi accanto a' tre descritti modi di calcolare, che si possono chiamar positivi, ve n' ha altri tre negativi.

Dilucidazione. Essendo il numero il quantum nella sua piena determinazione, noi ci serviamo dello stesso non solo per determinare

la grandezza detta discreta, ma anche quella che si chiama continua. Il numero perciò vien preso anche in aiuto della Geometria, dove si tratta di dare determinate configurazioni dello spazio, ed assegnarne i rapporti.

c. *Il Grado.*

103.

Il limite è identico con l'intiero del quantum stesso: in quanto che in sè moltiplice esso è estensivo; ma in quanto determinazione semplice in sè, costituisce la grandezza intensiva o il Grado.

La differenza della grandezza continua e discreta, dalla grandezza estensiva ed intensiva, consiste in ciò che la prima si rapporta principalmente alla quantità, l'altra al limite od alla determinazione della stessa. La grandezza estensiva ed intensiva non sono due modi, de' quali l'uno ha tale determinazione che l'altro non racchiude: ciò che è grandezza estensiva è anche intensiva, e viceversa.

Dilucidazione. La grandezza intensiva ossia il grado è, giusta la sua nozione, diversa dalla grandezza estensiva o dal quantum: epperò bisogna non comportare che tale differenza, come soventi accade, non sia riconosciuta, e che s'identifichino ambe le forme della grandezza. È questo il caso della fisica, quando dichiara p. e. circa la differenza della gravità specifica, che un corpo ha la stessa specifica gravità di un altro, quando essendo grande quanto l' altro comprenda nello stesso spazio altrettante particelle materiali (atomi) che l'altro. Fa lo stesso circa il calorico e la luce, dichiarando i diversi gradi di temperatura e illuminazione per un più o meno di particelle calorifiche e lucide (molecole). I fisici che si servono di tali spieghe, quando lor si manifesta l' insufficienza delle stesse, usano dire che

non bisogna voler penetrare l' In sè (conoscibilmente inconoscibile) di tali fenomeni, e che si servono di simili espressioni per ragione di agevolezza in rapporto ad una più facile applicazione del calcolo. Or non si vede chiaro perchè la grandezza intensiva , che pure ha nel numero la sua determinata espressione, non si presti al calcolo altrettanto facilmente che l' estensiva grandezza. Più comodo invero sarebbe abbandonare intieramente non solo i calcoli , ma anche il pensiero. È da osservarsi inoltre, circa la cennata maniera di parlare , che dandosi a spieghe di quella sorte , si va oltre la sfera dell'empirismo e dell'esperienza , e si entra nel campo della speculazione e della metafisica già dichiarata per inutile anzi dannosa in altra occasione. Con l' esperienza si trova che, quando di due sacchi riempiti di talleri l'uno non è grave quanto l'altro, ciò avviene perchè l'uno racchiude dugento e l'altro solo cento talleri. Questi pezzi di moneta si possono vedere , si possono percepire sensibilmente ; mentrechè gli atomi , le molecole e simili oltrepassano il campo della sensibile sperienza; ed è proprio del pensiero il decidere sulla loro ammissibilità e significato. È l'intelletto astratto (come si è cennato nella osserv. § 98) che fissa nella forma di atomi il momento del moltiplice racchiuso nella nozione dell'Essere per sè;ed è lo stesso astratto intelletto che nel caso addotto considera l'estensiva grandezza come l'unica forma della quantità, in contraddizione alla spontanea intuizione ed al vero concreto pensiero : quindi non riconosce le intensive grandezze, ove si trovino, nella propria determinazione; ed invece si sforza potentemente di ridurle a grandezze estensive, spinto da una ipotesi che non tien fermo. Tra i rimproveri fatti alla moderna filosofia va compreso ancor questo,che essa riporti tutto all'identità; onde per irrisione le si è dato il nome di filosofia dell'identità. Dietro le riportate discussioni intanto s' intende esser proprio la filosofia quella che guida a distinguere ciò che è diverso secondo la nozione e l'esperienza; ed essere gli empirici di professione quelli che innalzano l' astratta identità al supremo principio della conoscenza , onde la loro filosofia dovrebbe disegnarsi qual filosofia d'identità. Del resto è interamente esatto che come non dannosi grandezze solamente continue o discrete, così non v'ha grandezza puramente inten-

siva o puramente estensiva; ed ambe le determinazioni della quantità non son modi opposti vicendevolmente, che han propria consistenza. Ogni grandezza intensiva è anche estensiva, e viceversa. Così p. e. un certo grado di temperatura è una grandezza intensiva, che come tale corrisponde ad una semplicissima sensazione; e se noi ci portiamo al termometro, troviamo che a un dato grado di temperatura corrisponde una certa estensione del mercurio; e questa estensiva grandezza cangiasi con la temperatura come grandezza intensiva. Val lo stesso quanto allo spirito: un carattere più intensivo giugne con la sua attività più lungi che il meno intensivo.

104.

Nel grado si ha la nozione del quantum *posta*. Esso è la grandezza semplice e per sè indifferente; cosicchè ha fuori di sè in altra grandezza la determinazione del quanto esso sia. L'infinito quantitativo progresso nasce dalla contraddizione, per la quale il limite per sè indifferente è assoluta esteriorità; un immediato, che cade immediatamente nel suo contrario, nell'esser mediato (il passaggio al quantum così posto).

Il numero è un pensiero, ma il pensiero qual Essere pienamente esterno. Esso non conviene alla percezione, poichè pensiero; ma è il pensiero che ha a sua determinazione l'esteriorità della percezione. Che perciò non solo il *quantum* può essere accresciuto o minorato all'infinito; ma esso stesso, per la sua nozione, è questo progresso. L'infinito quantitativo progresso è l'inconseguente ripetizione della stessa e medesima contraddizione che è propriamente il *quantum*; ma posto nella sua determinazione è il grado. Tra le molte espressioni di questa contraddizione in forma d'infinito progresso, è rimarchevole quel detto di Zenone presso Aristotele: Dir qualche cosa una volta, val lo stesso che dirla sempre.

Dilucidazione 1.ª Definendo la grandezza (secondo il cennato uso

della matematica) per quella che può aumentarsi e diminuirsi, quandanche non si avesse cosa ad obbiettare contro la giustezza della maniera di vedere che serve di fondamento a tal definizione, riman sempre a dimandare donde muoviam noi per ammettere una tale aumentabilità. Se piacesse, in risposta a tale domanda, richiamarsi all'esperienza, questa non soddisfarebbe, stante che noi ne abbiamo il concetto ma non il pensiero della grandezza; la quale manifesta la possibilità (dell'essere aumentata o diminuita) e non la necessità di comportarsi così. Al contrario per via del nostro logico sviluppo non solo la quantità ci è apparsa come un gradino del pensiero che determina se stesso; ma si è mostrato ancora che sta nella nozione di quantità il dover progredire fuori di sè, e che perciò si tratta non di un possibile ma di un necessario.

Dilucidazione 2.ª Il quantitativo progresso infinito è quello, cui usa fermarsi l'intelletto riflessivo, quando specialmente si tratti dell' infinità. Però vale di questa forma del progresso infinito quello stesso che si è avvertito sul qualitativo infinito progresso, cioè che esso non è l' espressione della vera infinità, ma di quella che sorvola sul limitato, e che perciò rimane finita. Rispetto alla quantitativa forma di questo progresso, che giustamente Spinosa contrassegna per infinito immaginativo *(infinitum imaginationis)*, abbiam noi non rari anche poeti (quali Haller e Klopstock) che si servono di tale concetto per dipingere non solo l' infinito della natura, ma anche di Dio stesso. Si trova p. e. in Haller una famosa descrizion di Dio che dice:

Cifre mostruose agglomero
Ed a milioni estendo;
Secoli aggiungo a secoli,
Mondi su mondi io prendo:
E quando con vertigine
Guardo da tale altezza,
Ogni poter numerico,
Minor di tua grandezza,
Parte non è di te.

Qui abbiamo noi quel costante avanzarsi della quantità e del numero oltre se stesso, avanzarsi disegnato da Kant per orrendo: il quale orrore è propriamente la noia di porre e togliere costantemente un limite che non si raggiugne mai. Il cennato poeta nella riportata descrizione della mal compresa infinità soggiunge questa conchiusione:

E allor che que' dileguansi
Tu sei daccanto a me.

Con che va confessato che il vero infinito non dee considerarsi come un puro al di là del finito, e che noi, per giugnere alla conoscenza dello stesso, abbiamo a rinunziare a quel progresso indefinito.

Dilucidazione 3.ª Pitagora ha manifestamente filosofato su' numeri, e compreso qual numero la fondamentale determinazione delle cose. Una simile maniera di comprender le cose per l' ordinaria coscienza a prima vista sembra paradossale, anzi insensata; epperò nasce la domanda che debba pensarsi della stessa. Per rispondere a tale dimanda è a ricordarsi che il còmpito della filosofia è quello di riportar le cose al pensiero e propriamente al pensiero determinato. Ora il numero in ogni caso è un pensiero, e pensiero che più s' approssima al sensibile; o, più determinatamente, il pensiero del sensibile stesso in quanto per sensibile intendiamo il mutamento estrinseco, il moltiplice. Noi riconosciamo con ciò il primo passo alla metafisica, il tentativo di comprender l'universo come numero. Pitagora nella storia della filosofia sta visibilmente tra la scuola ionica e l' eleatica. I primi, come Aristotele avvertì, si arrestano a considerar l' essere delle cose qual materiale (come un ὕλη) : gli ultimi, ed in particolare Parmenide, sonosi spinti al puro pensiero nella forma dell' Essere: la filosofia pitagorica è quella, il cui principio rassomiglia ad un ponte gittato fra il sensibile ed il soprassensibile. Qui si presenta quello che deve pensarsi di tale maniera di vedere. Pensano taluni che Pitagora sia andato troppo oltre, comprendendo l'essenza delle cose come puro numero; ed avvertono che, quantunque non sia nulla ad obbiettarsi contro la proposizione d'es-

ser tutte cose numerabili, pure le cose son più che nudi numeri. Per ciò che riguarda questo *Più* ascritto alle cose, è in effetti a concedersi che le cose son *Più* che nudi numeri; solo bisogna vedere che debba intendersi per questo *Più*. L' ordinaria coscienza, giusta il suo principio fondamentale, non indugierà a rispondere alla posta dimanda con dimostrazioni prese dalla sensibile esperienza; e quindi dirà che le cose non sono soltanto numerabili, ma insieme visibili, odorose, tattili ec. Il rimprovero fatto alla filosofia pitagorica, espressa secondo la nostra moderna maniera, si riduce all'esser troppo idealistica. Intanto nel fatto si ha il rovescio di quello che si è osservato nella storica relazione della filosofia pitagorica. Concedendo che le cose son più che nudi numeri, deve intendersi che il puro pensiero del numero non giunge a porre la determinata essenza, o la nozione delle cose. Quindi invece di ritenere che Pitagora sia andato troppo oltre con la filosofia de'numeri, deve dirsi al contrario, ch' egli non sia andato lungi abbastanza: ed invero son subito sopraggiunti gli Eleati, che hanno fatto dare il susseguente passo al pensiero. — Nonpertanto si ha, non cose, ma circostanze di cose, e principalmente fenomeni naturali, la cui essenziale determinazione riposa su determinati numeri, e rapporti numerici. Tale è il caso della differenza de'tuoni, e delle loro armoniche consonanze: in proposito del qual fenomeno si racconta che Pitagora, avvertitolo, si spingesse a comprendere quai numeri l'essenza delle cose. — Benchè diverse scienze hanno interesse a riportar ne' numeri quelle appariscenze che han per base determinati numeri, non è però in nessuna guisa concedibile a riguardare la determinazione, principalmente del pensiero, quale numerica determinazione. Si potrebbe solo concedere di ligare le universali determinazioni del pensiero a'primi numeri; e quindi dir che l'uno sia il semplice ed immediato, il due la differenza e la mediazione, il tre l'unità di ambi. Ma un tal ligame sarebbe estrinseco, ed e' non sarebbe nella natura de'cennati numeri, come tali, l'esser propria espressione di simili determinati pensieri. E più lontano si procede in questa guisa, e più apparisce l'arbitrio nel ligare determinati numeri a determinati pensieri. Si può p. e. considerare il 4 come l' unità di 3

e di 1; ma il 4 è pure il raddoppiamento del 2: il 9 non è solamente il quadrato di 3, ma altresì la somma di 8 e 1, di 7 e 2 ec. Quando oggi giorno certe segrete società danno un gran peso a numeri e figure, da un lato questo è un innocente giuoco; da un altro lato deve riguardarsi come segno di non saper valutare il pensiere. Si può ben dire che in simili cose si asconda un profondo pensiero, e che vi si può pensar anche molto. Ma in filosofia non vale che si possa pensare; bisogna che si pensi effettivamente: ed il vero elemento del pensiero non si dee cercare in simboli arbitrariamente scelti, bensì nel pensiero stesso.

105.

La esteriorità del *quantum*, nella sua determinazione di essere per sè, fa la sua qualità, essa in quella si rapporta a se stessa. L'esteriorità, cioè il quantitativo e l' Essere per sè, cioè il qualitativo, vanno con ciò riuniti. Il *quantum* posto così in se stesso è il rapporto quantitativo; determinazione che è un immediato *quantum* (esponente), ed insieme un mediato, cioè il rapporto di un *quantum* ad un altro; termini del rapporto, che non son ritenuti nel loro immediato valore, ma il cui valore è solo in questo rapporto.

Dilucidazione. Il quantitativo infinito progresso apparisce come un continuo avvanzarsi del numero oltre se stesso. Considerata più dappresso, la quantità in tale progresso addimostrasi come ritornante a se stessa; imperocchè quello che in ciò si racchiude, secondo il pensiero, è principalmente l'esser determinato del numero per via del numero: e questo dà il rapporto quantitativo. Dicendo p. e. 2 sta a 4, si hanno due grandezze, che non valgono nel loro immediato come tale, trattandosi invece del loro vicendevole rapporto. Questo rapporto intanto (l' esponente della relazione) è anch' esso una grandezza, che si distingue dalle due grandezze messe in relazione , non si altera col variar delle grandezze , e al contrario , si tiene indifferente nel cangiamento de' suoi termini, rimanendo la stessa fino a quando l'esponente non si alteri. Quindi possiam noi sostituire 3 sta a 6 invece di 2 sta a 4, senza che varii il rapporto, poichè in ambi i casi l'esponente resta 2.

106.

I termini del rapporto sono immediatamente de' quanti, ed è loro estrinseco il qualitativo e quantitativo rapporto vicendevole. Secondo la sua verità però, per questo che il quantitativo è un rapporto a se stesso nella sua esteriorità, ossia che l' Essere per sè, e l' indifferenza della determinazione sono riunite , ne risulta la misura.

Dilucidazione. La quantità mediante il fin qui considerato movimento dialettico ha per suo momento il ritorno alla qualità. Si ha qual nozione della quantità la qualità svanita, cioè la determinazione non identica all'Essere, ma indifferente ed estrinseca allo stesso. Questa nozione (come già si è avvertito) è quella che fa di base alla matematica ordinaria definizione della grandezza, riguardata come quella che può essere aumentata e diminuita. Secondo questa definizione può apparire che la grandezza sia precisamente il variabile; imperciocchè accrescere e diminuire significa determinare altrimenti la grandezza; quindi essa, secondo la sua nozione, non sarebbe diversa da un mutabile Esser determinato (secondo grado della qualità); epperò il contenuto di quella definizione importerebbe d'aversi nella quantità un variabile, che non ostante la sua variazione rimane lo stesso. Con ciò la nozione della quantità mostra racchiudere una contraddizione, la quale fa la dialettica della quantità. Il risultato di tale dialettica non è il nudo ritorno alla qualità, quasi che questa fosse il vero, e la quantità un non vero, ma costituisce l' unità e verità di ambe, la qualitativa quantità, la misura. Può quindi avvertirsi che quando noi andiam considerando il mondo obbiettivo con determinazioni quantitative, è nel fatto sempre la misura che abbiamo innanzi agli occhi: il che vien significato dalla nostra favella, che disegna col nome di misurare il fissare i rapporti e le determinazioni quantitative. Si misura p. e. la lunghezza delle diverse corde vibranti sotto al punto di vista della qualitativa differenza de' tuoni prodotti dalla vibrazione corrispondente a tale differenza di lunghezza. Così pure in chimica va fissata la quantità delle materie miste insieme,

onde riconoscere la misura che regola tale miscela, cioè quelle quantità che stanno in fondo a determinate qualità. Anche in istatistica i numeri, che si adoperano, hanno un' influenza sul qualitativo risultato connesso con quelli. Una semplice fissazione di numeri come tali, senza il regolatore punto di vista qui cennato, vale giustamente di pura curiosità, che non può soddisfare nè un teoretico nè un pratico interesse.

C.

LA MISURA.

107.

La misura è il *quantum* qualitativo, quindi, quale immediato, un *quantum* cui è connesso un Esser determinato od una qualità.

Dilucidazione. La misura come unità della qualità e della quantità è perciò il compiuto Essere. Quando noi parliamo dell' Essere, questo si presenta come l'astrattissimo, e senza determinazioni: ma l' Essere essenzialmente sta nel determinar se stesso, e raggiunge la sua compiuta determinazione nella misura. Si può considerar la misura anche come una definizione dell'Assoluto, e quindi si dice che Dio è la misura di tutte cose. Questa maniera di vedere è il concetto fondamentale di molti canti ebraici, in dove il dominio di Dio, su quel che è, importa ch' egli sia colui che impone i limiti al mare, alla terraferma, a'fiumi, a'monti, ed anche alle diverse specie di animali e di piante. Nella religiosa coscienza de'Greci troviam rappresentata in Nemesi la divinità della misura in più stretto rapporto alla morale. In questo concetto sta precipuamente che ogni cosa umana (ricchezza, onore, potenza, ed anche gioia, affanno) ha determinata misura, l'oltrepassar la quale porta a decadenza e perdizione. Per ciò che riguarda il presentarsi della misura nel mondo obbiettivo, vi ha di tali esistenze, che la misura ne forma l'essenziale contenuto. Tale è il caso del sistema solare, che dee considerarsi principalmente come il regno della misura. Se ci avvanziamo a considerare la na-

tura inorganica, la misura quivi ha tanto meno d' importanza in quanto le moltiplici date determinazioni qualitative e quantitative si mostrano indifferenti l'una verso l'altra. Così p. e. la qualità di una roccia o di un fiume non è ligata ad una determinata grandezza. Senonchè, meglio considerando, noi troviamo che anche obbietti pari a' cennati non sono puramente senza misura; e che l' acque di un fiume, i singolari elementi di una roccia dietro le analisi chimiche mostrano qualità che dipendono dal quantitativo rapporto delle materie in essi contenute. Nell' organica natura si presenta spiccata la misura a prima vista. Le diverse specie di piante ed animali hanno una certa misura tanto nello intiero, quanto nelle loro singole parti: nel che è ad osservarsi che le forme organiche imperfette, che più si avvicinano alla natura inorganica, si distinguono dalle superiori per una maggiore indeterminazione della loro misura. Così p. e. vi ha tra le così dette corna di Ammone quelle visibili solo col microscopio, e quelle grandi al pari di una ruota da carro. Questa indeterminazione della misura mostrasi in molte piante, che occupano il più basso gradino delle organizzazioni; tale p. e. è il caso delle felci.

108.

Benchè la qualità e la quantità sono in immediata identità nella misura, la loro differenza spicca nonpertanto immediatamente. Lo specifico *quantum* è in parte un nudo *quantum*, un Esser determinato capace di accrescimento e diminuzione, senza che venga a togliersi la misura, la quale è una regola; ma in parte la variazione del *quantum* è pure un cangiamento di qualità.

Dilucidazione. La identità della qualità e della quantità data nella misura è soltanto in sè, ma non posta ancora. Quindi è che queste due determinazioni, la cui unità costituisce la misura, valgono ciascuna per sè; voglio dire che da una parte le quantitative determinazioni dell'Esser determinato possono esser cangiate senza che la qualità ne venga affetta; e dall'altra parte questa indifferente aumentabilità e minorabilità ha il suo limite, oltrepassato il quale, la qualità

si cangia. Così p. e. il grado di temperatura dell' acqua è indifferente in riguardo alla sua fluidità; ma vi ha un punto in questo aumentarsi e diminuirsi della temperatura, quando la detta qualitativa circostanza di coesione si cangia, e l'acqua si fa vapore ovvero ghiaccio. Quando ha luogo un quantitativo cangiamento, esso apparisce in sulle prime non aver limite; ma è ben altro; e l'apparente illimitabile cangiamento della quantità giugne ad affettare la qualità. Una tale antinomia della misura è stata da' Greci chiarificata con molti esempi; come p. e. nelle domande: se un granello sia una bica; o nell'altro: se lo strappare un crine dalla coda di un cavallo ne faccia una coda spelata ec. Se in riguardo alla natura della quantità, qual determinazione indifferente ed estrinseca all'Essere, in sulle prime si risponde negando quelle domande, bisogna però concedere che questo indifferente aumentare o diminuire ha il suo limite, e quindi sopravviene un punto quando dall'aggiungere un sol granello se ne forma una bica, e dallo strappare un crine ne risulta una coda spelata. Va tra questi esempii il racconto del contadino, il quale avrebbe aggiunto pesi al carico di un asino, che procedeva di buon trotto, tanti da farlo infine soccombere sotto la soma divenuta intolleranda. Si dichiarerebbe a torto questa una ciarla da scuòla, perocchè nel fatto si tratta di pensiero; ed è di grande importanza l' affidarsi allo stesso nel rapporto pratico , principalmente morale. Così in riguardo al nostro dispendio vi ha una certa latitudine, cui non conviene un più od un meno: se vuolsi oltrepassare da un lato e dall'altro la misura determinata da'rapporti individuali, la qualitativa natura si fa valere nella stessa guisa che nel cennato esempio delle diverse temperature dell' acqua; e quello, che potea considerarsi come buona economia, addiventa avarizia o dissipazione. Lo stesso ha luogo in politica; di modo che il governo di uno Stato che può riguardarsi quale indipendente dalla grandezza del suo territorio, dal numero de'suoi abitanti, e da altre simili quantitative determinazioni, insieme ne dipende. Se noi consideriamo p. e. uno Stato con 4 mille miglia quadrate di territorio e 4 milioni di abitanti, sarà indifferente che un sedici miglia quadrate di territorio od un paio di migliaia di abitanti abbiano più o meno d' influenza effettiva sul governo di un

tale Stato. Ma si dee riconoscere pure che continuamente accrescendo o diminuendo si giugne finalmente ad un punto, quando, prescindendo da ogni altra circostanza, solo per effetto del quantitativo cangiamento, il qualitativo del governo non può rimanere invariato. Il governo di un piccolo cantone della Svizzera non si attaglia ad un grosso regno, ed il governo della repubblica romana mal si applicherebbe ad un piccolo Stato tedesco.

109.

L'immensurabile è l'elevarsi di una misura per la sua quantitativa natura sulla determinazione qualitativa. Ma perchè l'altro quantitativo rapporto, l'immensurabilità del primo, è anche qualitativo, così anche l'immensurabile è una misura, ove il passaggio dalla qualità al *quantum*, e da questo a quella, può esser concepito come un infinito progresso, come l'immensurabile sorgere e cadere delle misure.

Dilucidazione. La quantità è non solo, come abbiam visto, il mutabile, cioè la capacità dell'accrescersi e diminuirsi, ma molto più l'avvanzarsi oltre se stesso. La quantità conserva tale sua natura anche nella misura. Come la quantità data nella misura oltrepassa un certo limite, viene a togliersi anche la qualità corrispondente a quella. E con ciò non viene negata la qualità, ma una determinata qualità, il cui posto viene occupato da un'altra qualità. Si può riguardare sotto l'immagine di una linea nodale questo processo della misura, che mostrasi come una vicissitudine di nudi cangiamenti di quantità, ne' quali la quantità affetta la qualità. Una simile linea nodale troviamo nella natura sotto varie forme. La si può pensare nella qualitativa diversa maniera di aggregarsi le acque, dipendente da aumento o diminuzione. Lo stesso avviene ne' diversi gradi di ossidazione de'metalli. Anche la diversità de'tuoni può essere considerata come un esempio del ricadere del cangiamento quantitativo in qualitativo, che ha luogo nel processo della misura.

110.

Quello che nel fatto avviene si è lo scomparire dell' Immediatezza che conviene alla misura come tale: la qualità e la quantità le sono come immediate, ed essa non è che la loro relativa identità. La misura però nel levarsi fino all' incommensurabile mostrasi qual sua negazione; ma è sempre unità di quantità e qualità, per quanto essa proceda.

111.

L'infinito (l'affermazione qual negazione di negazione) invece degli astratti termini di Essere e di Niente, di Qualche che e di Altro, e simili, ha per suoi lati la qualità e la quantità α). Poichè la qualità passa in quantità, e la quantità passa in qualità, ambe appalesansi quali negazioni: β) Però nella loro unità (misura) sono al certo diverse, e l' una *per mezzo* dell'altra: e γ) poichè l'Immediato di questa unità mostrasi come dileguato, così una tale unità va posta come quella che è in sè , come semplice rapporto a se stesso , che racchiude in sè l' Essere soprattutto e le sue forme come scomparse. L' Essenza è l' Essere o l' Immediato, che per la sua negazione è la mediazione con sè, il rapporto a se stesso, ed anche il mediato che si leva per rapporto a sè all' Immediazione.

Dilucidazione. Il processo della misura è non solamente la falsa infinità dell' infinito progresso nella forma di un perenne ricadere della qualità in quantità e della quantità in qualità,ma anche la vera infinità dell'andar con se stesso nel suo Altro.Le qualità stanno nella misura vicendevolmente opposte come Qualche che ed Altro. Però la qualità è in sè quantità,e viceversa la quantità è qualità. E poichè nel processo della misura ambe trapassano l' una nell' altra , così ciascuna di queste determinazioni addiviene quello che essa è,e ne risulta l' Essere negato nelle sue determinazioni, l' Essere dileguato, il che costituisce l' Essenza. Nella misura esistea già l' Essenza, ed il suo processo consiste a porsi come quello che è in sè. La coscien-

za comune comprende le cose come positive e le considera secondo la loro qualità, quantità e misura. Queste immediate determinazioni però si presentano non ferme, ma come transeunti; e l'Essenza è il risultato della loro dialettica. Nell'Essenza non trova più luogo il farsi, ma solo il rapporto. Nell'Essere la forma del rapporto è nostra riflessione: nell'Essenza al contrario è il rapporto la propria determinazione. Quando (nella sfera dell'Essere) il Qualche che si fa Altro, il Qualche che scompare. Non così nell Essenza: qui non abbiamo vero Altro, ma diversità, rapporto dell'uno al suo Altro. Il farsi dell'Essenza non è similmente un farsi; perocchè nel passare del diverso al diverso, il diverso non si toglie, ma rimane nel suo rapporto. Dicendo p. e. Essere e Niente, l'Essere è per sè, ed anche il Niente è per sè. La cosa va diversamente quanto al positivo e negativo. Questi hanno invero le determinazioni di Essere e di Niente; ma il positivo per sè non ha senso, bensì è tale nel rapportarsi al negativo. Val lo stesso pel negativo. Nella sfera dell'Essere la relazione è in sè; nell'Essenza al contrario la relazione è posta. Queste sono le precipue differenze delle forme dell'Essere e dell'Essenza: nell'Essere tutto è immediato, nell'Essenza al contrario tutto è relativo.

SECONDA PARTE DELLA LOGICA.

LA SCIENZA DELL' ESSENZA.

112.

L'Essenza è la nozione in quanto *posta:* le determinazioni nell'Essenza non sono che relative,e non completamente in sè riflesse; quindi in essa la nozione non è un Per sè. L' Essenza, come Essere mediato con sè per la sua negazione, è un rapporto a se stesso; e quindi rapporto ad un Altro, che non è immediatamente, ma che è posto e mediato. L' Essere non è sparito, ma l' Essenza è l' Essere qual semplice rapporto a se stesso: per altro l' Essere, giusta la sua unilaterale determinazione d'immediato, diventa negativo, è un' apparenza. — L'Essenza è perciò l'Essere che apparisce in se stesso.

L'Assoluto è l' Essenza. Questa definizione in tanto è la stessa dell'altra: l'Assoluto è l' Essere, in quanto che l' Essere è il semplice rapporto a se stesso: ma è più elevata; perocchè l' Essenza è l' Essere che passa in sè; valdire che il suo rapporto a sè è questo medesimo rapporto posto come negazione del negativo, come la sua mediazione in sè con se stesso. — Determinato l'Assoluto quale Essenza, la negatività va intesa nel senso di astrazione da ogni attributo determinato. Una tale negativa operazione, l' astrarre, cade al di fuori dell' Essenza : l' Essenza stessa, qual risultato senza le sue premesse,è il *caput mortuum* dell'astrazione. Ma poichè questa negatività non è estrinseca all' Essere, e solo ne è la propria dialettica; così la sua verità è l' Essenza come l'Essere che passa in sè, o è in sè: la sua differenza dall'Essere immediato forma la sua riflessione, il suo apparire in se stessa , ed è questa la propria determinazione dell' Essenza.

Dilucidazione. Quando noi parliamo di Essenza, noi distinguiamo da questa l'Essere quale immediato, considerato in riguardo all'Essenza come una mera apparenza. Ma questa apparenza non è già che non sia, non è il Niente, ma è l'Essere dileguato. Il punto cardine dell' Essenza è propriamente quello della riflessione. L' espressione di riflessione si usa della luce, in quanto che questa cade in dritta linea sopra uno specchio piano e ne è rimandata. Con ciò si ha un raddoppiamento: prima un immediato, un obbietto che è, e quindi questo stesso qual mediato o posto. Tale è il caso, quando sopra un oggetto noi riflettiamo, o (come si usa dire) meditiamo; allora l' obbietto non vale nel suo essere immediato, ma bramiamo conoscerlo come mediato. Si ha pur costume di mettere il còmpito o lo scopo della filosofia nel riconoscere l' Essenza delle cose; e con ciò s' intende che le cose debbano non lasciarsi nel loro immediato, ma dimostrarsi come mediate e fondate in altre. L' immediato essere delle cose è rappresentato come una corteccia, una cortina, dietro la quale è nascosta l' Essenza. E quando si dice che tutte cose hanno un' Essenza, si vuol esprimere ch' esse non sono veramente quali immediatamente si mostrano. Non basta quindi il portarsi da una qualità in un' altra, o il procedere dal qualitativo al quantitativo e viceversa: perocchè v'ha nelle cose un che permanente, e questo è l' Essenza. Per ciò che riguarda il significato e l' uso della categoria di Essenza, si può ricordare come noi invece dell'ausiliario Essere ci serviamo, per indicare il passato, della parola *stato*. Questa irregolarità di favella posa in una esatta veduta del rapporto dell'Essere all' Essenza; in quanto che possiam riguardare l' Essenza come l' Essere passato: a qual proposito si può osservare che il passato non è già negato, ma semplicemente scomparso ed in pari tempo conservato. Dicendo p. e. che Cesare è *stato* nelle Gallie, vien negato l' immediato soltanto di ciò che si dice di Cesare, ma non la sua dimora nelle Gallie; imperocchè questo appunto rappresenta il contenuto della proposizione; contenuto che qui però si ha come dileguato. — Quando nella vita comune si parla di Essenza, questa ha soventi il significato di una comprensione, o di una nozione fondo; ed in questo senso parlasi dell'essenza di un periodico,

delle poste, de' dazii, con che vuolsi intendere che queste cose non debbano esser prese nel loro immediato, ma come un complesso, ed inoltre ne' loro diversi rapporti. In simigliante uso del linguaggio è senza meno contenuto quello stesso da noi indicato come Essenza. — Si parla ancora di essenze finite, e l'uomo dicesi un'essenza finita. Allorchè in vero si parla di Essenza, lo si fa propriamente a riguardo della finità; onde una simile designazione dell'uomo è per questo lato inesatta. Quando però si dice: V' ha un' altissima Essenza, dinotandosi con ciò Dio; fa d' uopo avvertir due cose. Primamente l' espressione: *Vi ha,* accenna al finito; e noi diciam p. e. avervi tanti pianeti, o piante di tale o tale altra virtù. *Vi ha* qualche cosa, quando fuori o parallelamente alla stessa vi ha dell' altre. Dio però è il puro Infinito, e non tale che fuori di lui o parallelamente allo stesso vi abbia altre essenze. A quello che è fuori di Dio non conviene essenzialità alcuna distinguendolo da Dio, anzi in pari isolamento devesi attribuirgli una privazione di contenuto e di essenza, una nuda appariscenza. In secondo luogo dee chiamarsi insufficiente il parlar di Dio quasi della più alta Essenza. La categoria della quantità qui applicata trova proprio luogo solo nella sfera del finito. Noi diciam p. e.: questo è il più alto monte della terra, e concepiamo che fuori di quel monte ve ne siano anche altri. Val lo stesso quando si dice di qualcuno d' essere il più ricco o il più dotto uomo del suo paese. In verità Dio non è puramente una, nè semplicemente la più alta, ma piuttosto l' Essenza: in proposito della quale si avverta che, quantunque una simile maniera di comprender Dio formi un importante e necessario gradino nello sviluppo della coscienza religiosa, pure con essa non va esaurita la profondità del cristiano concetto di Dio. Se noi consideriamo Dio semplicemente quale Essenza, e ci arrestiamo a ciò, noi siamo ad intenderlo come una potenza universale irresistibile, o, in altri termini, come il Signore. Il timor del Signore è il principio, ma soltanto il principio della saggezza. È la religione giudaica e più ancora la maomettana quella, in cui Dio vien compreso qual Signore, ed essenzialmente qual Signore. Il difetto di tali religioni consiste nel non valutar troppo il finito, nel ritenere il finito come fermo in sè (sia

natura sia come spirito finito); e ciò forma la caratteristica della religione pagana; e quindi della politeista.

È pure soventi avvenuto di credersi che Dio, come la più alta Essenza, non possa essere conosciuta. E questo forma il punto fondamentale del moderno Illuminismo, e dell' astratto intelletto, che si contenta dire: il *y a un être suprême* senza andar più oltre. Parlandosi così di Dio considerato per la più alta unilaterale Essenza, si ha il mondo nel suo immediato come qualche cosa di fermo, di positivo; e si dimentica che l' Essenza è precisamente il toglier via ogni immediato. Dio come astratta unilaterale Essenza, fuori del quale cade la differenza e la determinazione, nel fatto è un nudo nome, un puro *caput mortuum* dell' intelletto astraente. La vera conoscenza di Dio comincia dal sapere che le cose, nel loro essere immediato, non han verità.

Non solo in rapporto a Dio, ma anche ne' rapporti dell' attualità avviene spesso che si usi la categoria di Essenza in astratta guisa, e quindi, meditando l'Essenza delle cose, la si fissa come per sè ferma, ed indifferente a riguardo del determinato contenuto della sua appariscenza. Si ha quindi costume di dire: Questo conviene all'essenza umana, non già alla sua attività e condotta. Nel quale pronunciato vi ha di esatto, che ciò che l'uomo fa non dee considerarsi nel suo immediato, ma anche qual mediato dal suo Interno, come manifestazione del suo Interno. Ma non si dimentichi che l'Essenza, o meglio, l' Interno in tanto si comporta come tale, in quanto che si produce all'apparizione: laddove quel richiamarsi ad una Essenza distinta dal contenuto delle proprie azioni ha per fondamento il voler render valevole la nuda subbiettività, ed andar lungi da quello che ha in sè e per sè un valore.

113.

La forma d' identità, della riflessione in sè, è nell'Essenza il rapporto a se stessa. Essa viene in luogo dell' immediato dell' Essere; ed ambi sono la stessa astrazione del rapporto a se stesso.

L' inconseguenza del sensismo nel prendere ogni limitato e finito per un obbietto che è, avvanza la testardaggine dell' intelletto, che lo comprende come un identico a se stesso, non contraddittorio in sè.

114.

Questa identità appare come provveniente dall'Essere, essa è affetta solo dalla determinazione dell' Essere, e quindi rapportata ad un estrinseco. Prendendosi così segregata dall' Essenza, si appella il Non essenziale. Però l' Essenza è l' Essere in sè, essa è essenzialmente, in quanto che ha in sè il negativo di se stessa, il rapporto ad un altro, la mediazione; ed ha perciò in sè il Non essenziale come sua propria apparenza. Ma poichè la differenza è racchiusa nell'apparenza o nella mediazione; ed il diverso consiegue la forma d' identità nel distinguersi da quella identità dalla quale provviene, e nella quale non è, o è come apparenza; così essa differenza è nella forma di un immediato che si rapporta a se stesso, o dell'Essere; e la sfera dell'Essenza perciò sta in un imperfetto ligame dell'immediato e del mediato. Essa in tutto è così posta, che si rapporta a sè stessa, e che in pari tempo ne esce fuori, come un Essere della riflessione, un Essere nel quale un Altro apparisce, e che apparisce in un Altro. Ed è perciò la sfera della contraddizione *posta*, di quella contraddizione che nell'Essere è solo in sè.

Poichè per tutto non v' ha di sostanziale, che la medesima nozione, vengono nello sviluppo dell' Essenza quelle stesse determinazioni che nello sviluppo dell'Essere, ma in forma riflessa. Epperò invece dell'Essere e del Niente han luogo le forme del positivo e negativo; quello corrispondente come identità al non contraddicentesi Essere, questo sviluppato (appariscente in sè) qual diverso; inoltre il *Fieri* come proprio fondo dell' Esser determinato, in riflesso al suo fondamento è Esistenza.—Questa importantissima parte della logica racchiude precipuamente le categorie della metafisica e della scienza, come materia dello

intelletto riflessivo, che prende il diverso come un fermo per sè, e pone in pari tempo la sua relatività; ambi però legati l'uno accanto o presso l'altro con un *Anche*, senza fondere insieme questi pensieri, senza unirli in una sola nozione.

A. L'ESSENZA COME FONDAMENTO DELL'ESISTENZA.

a. LE DETERMINAZIONI DELLA RIFLESSIONE PURA.

α *L' Identità.*

115.

L' Essenza apparisce in sè, ossia è pura riflessione; epperò è il semplice rapporto a se stessa, non come immediata ma come riflessa identità con sè.

L'identità formale od intellettiva è questa identità in quanto si tien ferma in sè, ed astratta dal diverso. O meglio, l'astrazione è piuttosto il porre questa formale identità, il cangiare un concreto in sè nella forma della semplicità; sia che trasandata una parte del moltiplice presente concreto (per via della così detta analisi) venga presa una parte dello stesso; sia che le moltiplici determinazioni vengano riportate ad unità, messa da banda la loro diversità.

L'identità connessa con l'Assoluto, qual soggetto di una proposizione, si formola così: L'Assoluto è l'identico con se stesso. Per quanto è vera questa proposizione, altrettanto, presa nella sua verità, ha doppio significato; ed è quindi imperfetta nella sua espressione. Difatti non si distingue se si parli della identità intellettuale astratta, cioè in opposizione alle altre determinazioni dell'Essenza, ovvero della identità in sè concreta. Non però, comunque vien presentata, essa è il fondamento e la più

alta verità della nozione.— Spesso la parola Assoluto non ha soventi altro significato che quello di astratto; e si dice perciò spazio assoluto, tempo assoluto; intendendosi lo spazio e 'l tempo astratti.

Le determinazioni dell' Essenza , prese come essenziali determinazioni, addivengono predicati di un subbietto presupposto, che, per essere essenziale, è il tutto. Le proposizioni che ne sorgono sono pronunciate quali leggi universali del pensiero. Quindi la legge della identità si formola così: Tutto è identico a se stesso; A = A; e negativamente: A non può essere del pari A e non A. Questa proposizione,lungi dall' essere una vera legge del pensiero, non è che la legge dell' astratto intelletto.Già la stessa forma della proposizione contraddice se stessa, perocchè nella proposizione si ha una differenza tra il soggetto e 'l predicato ; il che è il contrario di quello si richiede. Ed essa viene eliminata dalle sussecutive così dette leggi del pensiero, che elevano a leggi appunto il loro contrario.—Quando si dice che talune proposizioni non possono dimostrarsi, ma che la coscienza di ciascuno le sperimenta, e si accorda all' esperienza il pronunciato di quelle; una simile esperienza della scuola si trova opposta alla esperienza universale, che non ha coscienza di tali leggi, anzi non ne ha concetto, nè pensa che qualsiasi esistenza esista a norma di esse. Il parlare secondo tali volute leggi della verità (un pianeta è un pianeta, il magnetismo è un magnetismo, lo spirito è uno spirito) è un insulsaggine; e ciò davvero è un'esperienza universale. La scuola, nella quale sola tali leggi avean valore, ha lungo tempo abusato del sano intelletto , della ragione e del credito degli uomini, con una logica, che seriamente trattava tali inezie.

Dilucidazione. L'identità è quello stesso che noi abbiam chiamato Essere,ma divenuto Idealità per il dileguarsi dell'immediata determinazione. È di gran peso l'intendere esattamente il vero significato d'Idealità. A qual proposito prima di tutto importa di non ritenerla per astratta identità , cioè per identità che escluda il diverso. È questo il punto

che distingue una gretta filosofia da quella che ne merita il nome. L' identità nella sua verità, quale idealità dell' Essere immediato, è un'alta determinazione tanto per la nostra coscienza religiosa, quanto pel pensiero e per la coscienza di altri tempi. Si può dire che la vera scienza di Dio cominci dal conoscerlo come identità ed identità assoluta: nel che va compreso che ogni potenza e dominazione del mondo cade innanzi a Dio; e non può stare se non come apparenza della potenza e della signoria di Lui. Similmente per l' identità, come coscienza di se stesso, è che l'uomo si distingue dalla natura ed anche dagli animali, i quali non giungono a comprendersi Io, cioè pure identità di sè con se stessi. Per ciò che riguarda il significato d' identità in rapporto al pensiero, bisogna non iscambiare la pura identità, che racchiude in sè l' essere e le sue determinazioni come sparite, con l'identità astratta puramente formale. Tutti i rimproveri di unilateralità, di stiracchiatura, di mancanza di contenuto fatti al pensiero dal punto di vista dello sperimentalismo e della immediata intuizione, hanno loro fondamento nella strana proposizione che l' attività del pensiero sia tutta nella proposizione astratta dell' identità, e che la logica formale sia quella che stabilisca tali proposizioni per via delle suddette credute altissime leggi del pensiero. Se il pensiero non fosse che quell' astratta identità, bisognerebbe dichiararlo per un affare superfluo e noioso. Intanto le nozioni, anzi le idee, sono con sè identiche solo in quanto racchiudono anche il diverso.

β *Il diverso.*

116.

L'Essenza è pura identità ed apparenza in se stessa, solo in quanto è la negatività che si rapporta a se medesima; ed è perciò uno scostarsi da se stessa: onde essa racchiude essenzialmente la determinazione del diverso.

L'Esser Altro qui non è qualitativo, non determinazione, non limite; ma (come nell'Essenza che si rapporta a sè vi ha la negazione qual rapporto) è un Diverso, un Porsi, un Esser mediato.

Dilucidazione. Quando si dimanda: In che modo l'identità giunga al diverso, in questa domanda va sottintesa la proposizione che l'identità, la nuda, l'astratta identità, sia qualche cosa in sè; e 'l differente un'Altra cosa anche in sè. Con tale presupposizione si fa impossibile rispondere all' obbiettata quistione; imperocchè, considerata l' identità come diversa dal Diverso, si ha nel fatto il nudo Diverso, e quindi non può essere mostrato il passaggio al Diverso; perocchè non è dato quello, da cui si parte, per quello di cui si domanda il *come* del passaggio. Una tale quistione, esaminata più davvicino, mostrasi inconseguente; ed a chi la obbietta sarebbe prima a domandarsi cosa egli pensi sotto il nome d' Identità; e confessar dovrebbe ch'egli non vi pensa cosa alcuna, e che l' Identità è puro vocabolo. Intanto, come si è visto, l'identità è certamente un negativo, ma non l'astratto vuoto Niente, bensì la negazione dell'Essere e delle sue determinazioni. E come tale, l'identità è rapporto e negativo rapporto a se stesso, o differenza di sè da se stesso.

117.

Il diverso è 1) immediatamente il diverso, la diversità; nella quale il diverso è per sè quello che è, ed è indifferente circa al suo rapporto ad Altro, che gli è estrinseco. Per effetto dell'indifferenza del diverso, riguardo al suo differente, questo cade fuori di lui in una terza cosa, che è il paragone. Questo estrinseco diverso, come identità del rapporto, è simiglianza; come non identità, è dissimiglianza.

L' intelletto segrega di guisa tali due determinazioni, che, quantunque il paragone ha l'istesso *substratum* pel simile e pel dissimile, pure vi ravvisa diversi lati e punti di vista; cosicchè

il simile è semplicemente l'identico per sè, il dissimile è la differenza per sè.

In pari tempo la diversità va formolata in una proposizione, per la quale: Tutto è diverso, o, Non si danno due cose perfettamente simili. Qui si dà a *tutto* un predicato opposto a quello d' Identità assegnato nelle precedenti proposizioni. Senonchè in quanto la diversità si rapporta ad un paragone estrinseco, qualche cosa *dee* essere identica con se stessa, senza riguardare questa proposizione qual contraddittoria alla precedente. Frattanto la diversità non appartenendo a *qualche cosa* ed a *tutto*, nè formando l'essenziale determinazione di tal subbietto, questa seconda proposizione non può di tal guisa fissarsi. — Se la qualche cosa, secondo la proposizione, è diversa, la è per sua propria determinazione; epperò si parla non della diversità come tale, ma del determinato diverso. — Questo è il senso della proposizione di Leibnitz.

Dilucidazione. Quando l' intelletto si dà alla considerazione dell'identità, esso nel fatto ne è fuori; e quello che ha innanzi agli occhi è il Diverso nella forma della mera diversità. Dicendo noi, giusta le così dette leggi logiche della identità: il mare è mare, l' aria è aria; la luna è la luna; questi obbietti valgono quali indifferenti l' uno rispetto all' altro; ed è perciò non l' identità, ma la diversità quella che abbiam sott'occhio. Inoltre non ci arrestiamo nella considerazione delle cose come diverse, ma le paragoniamo le une alle altre, ed otteniamo le determinazioni di simiglianza e dissimiglianza. L'affare delle scienze finite consiste per la maggior parte nell'applicazione di queste determinazioni; e parlando di trattati scientifici, oggi si ha in costume d'intendere sotto quel nome un tal procedere, che paragoni l'un con l'altro gli obbietti sommessi alla considerazione. Non bisogna sconoscere che per questa via si è giunto ad importanti risultati; risovvenendosi de' grandi servigii resi negli ultimi tempi all' anatomia comparata ed alla comparata filologia. Nonpertanto è ad osservarsi che si è andato troppo oltre, quando si è ritenuto aversi ad applicare un tal metodo comparativo in tutte le

sfere delle conoscenze, specialmente in quelle, in cui il paragonare non può render soddisfatto il bisogno scientifico, ed ove i risultati del paragone debbono considerarsi come preparazione (del resto indispensabile) al vero profondo conoscere. — E poichè nel paragonare non si fa altro che ricondurre il dato diverso alla identità, perciò le matematiche considerarsi debbono come la scienza, nella quale questo scopo va raggiunto più completamente ; mentre la differenza quantitativa non è che estrinseca differenza. Così p. e. in geometria il triangolo ed il quadrilatero, che qualitativamente sono diversi, vengono ragguagliati l' uno all' altro secondo la loro grandezza, fatta astrazione della qualitativa differenza. Che per tale prerogativa le matematiche non siano ad invidiarsi nè da parte delle scienze empiriche nè da parte della filosofia, si è già detto (Dil. § 99), e si mostra da quello che si è avvertito circa la nuda intellettiva identità. — Si racconta che quando Leibnitz pronunziò in corte la proposizione della Diversità, i cavalieri e le dame passeggiando nel giardino si dettero la pena di cercar due foglie non dissimili per contrapporle alla legge logica del pensiero. È questa senza dubbio una comoda maniera, oggi in voga, di trattar metafisica: però in riguardo alla proposizione di Leibnitz è ad avvertire che la differenza non dee essere intesa come esterna ed indifferente, ma come differenza in sè; e che in tal senso l' esser diverse conviene alle cose per loro stesse.

118.

La simiglianza è identità di tali cose, che non sono le stesse, non sono vicendevolmente identiche; e la dissimiglianza è il rapporto del dissimile. Ambe però non ricadono l' una nell' altra per diversi lati o punti di vista; invece l'una apparisce nell' altra. La diversità perciò è diversità di riflessione, o diversità in se stessa, determinata diversità.

Dilucidazione. Poichè i nudamente diversi si mostrano indifferenti l'uno a fronte dell' altro, così la simiglianza e la dissomiglianza sono due determinazioni che si rapportano vicendevolmente, e

delle quali l'una non può esser pensata senza l'altra. — Questo passaggio dalla semplice diversità all'opposizione trovasi anche nella coscienza ordinaria, quando noi concediamo che il paragonare ha un senso soltanto in base una data differenza, e al contrario il distinguere presuppone una data somiglianza. Quindi, dovendo assegnarsi una differenza, si attribuisce non grande levatura d'ingegno a colui che distingue gli obbietti le cui differenze risaltano a colpo d'occhio (come p. e. una penna ed un camelo); e dall'altra parte noi non riputiamo saputi nel paragonare chi fa scorgere le simiglianze di obbietti molto ravvicinati (come p. e. di un faggio e di una quercia, di un tempio e di una chiesa). — Per tal modo noi desideriamo l'identità nel diverso, e 'l diverso nella identità. Così pure avviene spessissimo nella sfera delle scienze empiriche di dimenticare l'una di queste due determinazioni per l'altra, e di trovar interesse una volta nel ricondurre i dati diversi all'identità, un'altra nel rintracciar nuove differenze in uguale unilateral guisa. Questo è il caso delle scienze naturali. Ivi si affaccendano a scovrire sempre nuovi elementi, forze, modi ec. o con nuove applicazioni mostrar quai composti corpi che fino allora valeano per semplici, sorridere infine ai vecchi chimici e fisici, che si accontentavano di quattro soli elementi, e questi neppur semplici. Dall'altro lato si va in traccia della pura identità; e quindi non solo l'elettricità ed il chimismo son riputati essenzialmente identici; ma lo stesso processo organico della digestione ed assimilazione vien considerato un mero chimico processo. Si è di già avvertito (§ 103 Diluc.) che quando la nuova filosofia non per solo dileggio venisse disegnata come la filosofia della identità, è la speculativa logica, ed in generale la filosofia quella che mostra la nullità della identità intellettuale scevera di differenza, e che spinge il pensiero a non fermarsi alla mera differenza, riconosciuta la identità di tutto quello che è.

119.

2.) Il differente in sè è l'essenziale, è il positivo ed il negativo; cosicchè quello è tal rapporto identico a se stesso da non essere il ne-

gativo; e questo tal diverso in sè da non essere il positivo. E poichè ciascun è per sè tale da non esser l'altro, ciascuno apparisce nell'altro, ed è solo in quanto che l'altro è. La diversità dell'Essenza è imperò la contraddizione, secondo la quale il diverso non ha a sè opposta un'Altra cosa qualunque, ma il suo altro; vo' dire che ciascuno ha la sua propria determinazione solo nel suo rapporto all' Altro; è riflesso in sè, come è riflesso nell' altro; e così pure l' Altro, per il Qualche che, è il suo Altro dell'Altro.

La diversità in sè formola la proposizione: tutto è essenzialmente diverso; o come ancor si dice: un solo predicato, di due opposti, conviene a qualsiasi cosa; nè ve n' ha un terzo. Questo principio de' contraddittorii si oppone direttamente al principio d'identità; imperocchè secondo l'uno una qualche cosa esser deve solamente il rapporto a se stesso; secondo l'altro deve essere una opposizione, il rapporto al suo altro. È una particolare inconseguenza dell' astrazione quella di porre accanto, come leggi, due proposizioni tanto contraddittorie; senza neppur paragonarle. Il principio dell'esclusione del terzo tra' contraddittorii è un principio dell' intelligenza determinata, che mira a tener lungi da sè la contraddizione, nella quale, così facendo, incorre. *A* deve essere o + *A* o — *A*. Con cui va detto che *A* non è nè + nè —, ed insieme il + *A* ed il — *A*. Se per + A intendiamo 6 miglia verso ovest, per—A 6 miglia verso l' est, tolto il + e 'l — avvanzano 6 miglia di strada o distanza, quali esse erano con e senza l' opposto. Che anzi il puro più e meno del numero o dell'astratta distanza hanno, se si vuole, il zero per loro terzo. Però non deve dirsi che la vuota contraddizione intellettuale di + e — non abbia il suo luogo in astrazioni tali, quali il numero, la distanza ec.

Nel sistema delle nozioni contraddittorie si pensa che una nozione, p. e. quella del bleu (chè pure una sensibile rappresentazione, come quella del colore, va chiamata nozione nel detto sistema) si oppone al non bleu; di guisa che l'Altro non sia un affermativo p. e. giallo, ma un astratto negativo. Che

il negativo in se stesso sia pur positivo si vedrà nel seguente paragrafo, e si vede anche dalla determinazione giusta la quale l'opposto ad un Altro è il suo Altro. La vuotezza della opposizione delle così dette contraddittorie nozioni si concepisce pienamente, esprimendole in forma di una legge universale: a ciascuna cosa, si dice, conviene l'uno di due opposti predicati, e l'altro no; cosicchè lo spirito esser debbe o bianco o non bianco, giallo o non giallo, e così all'infinito.

Dimenticando che identità e contraddizione sono due cose opposte, va preso il principio di opposizione anche per quello d'identità sotto la forma di proposizione di contraddizione; e si sentenzia qual logicamente falsa una nozione, alla quale non convenga alcuna o convengano l'una e l'altra di due contraddittorie proprietà, come p. e. un cerchio quadrato. Ma quantunque un cerchio poligono, ed una retta curvilinea sian combattute da tale proposizione, pure i Geometri non hanno scrupolo di trattare e considerare il cerchio come un poligono di lati rettilinei. Inoltre il cerchio, giusta la sua nuda determinazione, non sarebbe una nozione: alla nozione del cerchio sono essenziali un centro ed una periferia; l'una e l'altra proprietà gli va attribuita; frattanto e centro e periferia sono opposti l'uno all'altra, e contraddittorii.

Il concetto della polarità, che vale tanto in fisica, racchiude in sè l'esatta determinazione della opposizione. Ma quando i fisici si tengono fermi nelle vedute dell'ordinaria logica, si spaventano nello scovrire la polarità, e nel pensare quello che in essa ha luogo.

Dilucidazione 1.ª Il positivo è l'identità, ma nella sua più alta verità, quale identico rapporto a se stesso, tale ch'esso non è il negativo. Il negativo, come tale, è nient'altro che il diverso stesso. L'identico come tale è propriamente privo di determinazioni: il positivo al contrario è l'identico con sè, ma qual determinato contro un Altro: ed il negativo è la diversità come tale nella determinazione di non essere l'identità. Questa è la diversità de' diversi in se stes-

sa. Si crede che il positivo ed il negativo abbiano un'assoluta diversità: nonpertanto ambi sono lo stesso ; e si può quindi nomar positivo il negativo , e viceversa negativo il positivo. Così credito e debito non sono due speciali, da per loro vigenti , modi di possedere: ciò che presso l'uno, il debitore,è negativo, presso l'altro,il creditore, è positivo. Val lo stesso per una strada indiretta ad est, che l'è in pari tempo ad ovest. Il positivo e 'l negativo sono essenzialmente subordinati l' uno all' altro , e stanno pel loro rapporto reciproco. Nella magnete non v' ha polo nord senza un polo sud, ne il polo sud senza un polo nord; ed anche tagliata la magnete, ogni pezzo ha un polo nord ed un altro sud. Così pure nell'elettricismo l'elettricità positiva e la negativa non sono due diversi fluidi da per loro vigenti. Nell'opposizione il diverso non ha a sè opposto un Altro, ma il suo Altro. La coscienza ordinaria considera i diversi come indifferenti l'un verso l'altro; epperò si dice: Io sono un uomo, ed a me intorno stanno aria, acqua, animali, ed altre cose. Qui tutto è posto accidentalmente, e l'una cosa estrinsecamente all'altra. Dall'altra parte lo scopo della filosofia è bandire l' indifferenza, e riconoscere la necessità delle cose;tal che l'Altro apparisca come opposto al suo Altro. Così p. e. l' inorganica natura dee non solo considerarsi come l'Altro dell'organica, ma ancora come il necessario Altro della stessa: ambe sono in essenziale reciproco rapporto; e l' unità delle due si ha sol quando si escluda l' Altro da sè, e si rapporti a se stesso. Che perciò la natura non è senza lo spirito ; nè lo spirito senza la natura. E'si fa un gran passo,quando il pensiero giunga a pensare: *però è anche possibile un' Altra cosa.* Quando si parla così non si aderisce allo accidentale; mentre che il vero pensiero, come si è avvertito, è pensiero della necessità. Quando nella nuova scienza della natura si è giunto a riconoscere, quale universale legge compenetrante tutta la natura , la contraddizione scorta nel magnetismo come polarità , senza dubbio questo dee considerarsi come un passo effettivo della scienza; ma sarebbe a farsi valere accanto all' indicata contraddizione anche la pura diversità. Così p. e. si considerano a buon dritto i colori una volta come messi l' un contro l' altro nella opposizione polare (ne' così detti colori supplementarii), ed al-

tra volta secondo l'indifferente e puramente quantitativa diversità di rosso, giallo, verde ec.

Dilucidazione 2.ª Invece di parlare secondo il principio dell'esclusione del terzo tra' contraddittorii (principio dell' intelletto astratto), varrebbe meglio dire : Tutto è contraddittorio. Infatti non si dà nè in cielo nè in terra, nè nel mondo spirituale, nè nel naturale quell' astratto *ovvero* tenuto per fermo dallo intelletto. Tutto che è, è un concreto, epperò in se stesso diverso e contraddittorio. Il finito delle cose consiste in questo , che la loro immediata esistenza non corrisponde a ciò , che esse sono in sè. Così p. e. nella natura inorganica l' acido in sè è una base ; valdire che il suo Essere è puramente l' esser rapportato al suo Altro: epperò non è l'acido un che di permanente tranquillamente nella sua opposizione , ma esso si sforza a farsi quello ch' esso è in sè. Ciò che muove il mondo è la contraddizione; ed è ridicolo il dire che la contraddizione non possa pensarsi. Ciò che v' ha di esatto in tale opinione si è, che non può aversi accontentamento nella contraddizione , e che essa si toglie di per sè. La contraddizione svanita però non è l'astratta identità: questa stessa non è che un lato della contraddizione. Il preciso risultato dell'opposizione posta come contraddizione è il *motivo*, che racchiude in sè tanto l' identità che la diversità dileguate, e passate a meri momenti ideali.

120.

Il positivo è quel diverso, che deve essere per sè, ed insieme non indifferente a fronte del suo rapporto al suo Altro. Del pari il negativo debbe essere con pari consistenza il negativo rapporto a sè, per sè ; ma nel contempo , qual negativo debbe avere questo suo rapporto a sè, il positivo, in un Altro. Ambi quindi sono la contraddizione effettuata , ambi sono in sè la stessa cosa. Ambi sono per sè, essendo il toglier via dell'Altro e di se stesso. Per tal via essi giungono al *motivo*. Ossia : l'essenziale diversità immediatamente è, come diversità, in sè e per sè,è la diversità da sè stesso, ed include in conseguenza l'identico: e così alla perfetta diversità che è in sè e per

sè appartiene essa stessa , e l' identità. La diversità, in quanto che si rapporta a se stessa è già riconosciuta come l'identico con sè : e l'opposto è precisamente quello che racchiude in sè l' uno ed il suo altro , sè ed il suo opposto. L' Essere in sè dell' Essenza così determinata è il *motivo*.

γ) *Il motivo.*

121.

Il motivo è l'unità dell' identità e del diverso, la verità di ciò che si presenta come diversità ed identità, la riflessione in sè che è pure riflessione in altro, e viceversa. Essa è l'Essenza posta come totalità.

> Il principio del motivo si esprime così: Ogni cosa ha il suo motivo sufficiente : valdire che la vera essenzialità di qualche cosa non è la determinazione di qualche cosa nè quale identica con sè, nè qual diversa , non il puro positivo nè il puro negativo; ma l'avere il suo Essere in un Altro, che è la sua Essenza, come il suo identico con sè. Questa non è l' astratta riflessione in sè, ma nell'Altro. Il motivo è l' Essenza che è in sè , e questa è essenzialmente motivo ; ed è motivo in quanto che il motivo di qualche cosa vien da un Altro.

Dilucidazione. Quando si è detto che il motivo sia l' unità della identità e della diversità , non si deve intendere per tale unità l' astratta identità, che abbiamo riconosciuta per non vera sotto l'altra denominazione d' identità intellettuale. Per evitare un malinteso si può anche dire che il motivo è non solo l' unità , ma anche la diversità dell' identità e della diversità. Il motivo quindi , che si presentava come il dileguarsi della contraddizione , appare novellamente qual contraddizione. E come tale esso non riposa tranquillamente in se stesso , ma è un rimuoversi da se stesso. Il motivo è motivo in quanto motiva : ciò però che procede dal motivo è esso stesso; ed in questo consiste il formalismo del motivo. Il mo-

tivato ed il motivo sono uno stesso contenuto, e la differenza dei due è la differenza formale del semplice rapporto a sè, della mediazione, ossia dell'esser posto. La domanda circa il motivo delle cose, è il di già cennato (Diluc. § 112) punto di partenza della riflessione: a noi piace veder la cosa quasi raddoppiata, una volta nella sua immediazione, l'altra volta nel suo motivo come se quella non fosse immediata. Tale è il semplice senso della così detta legge del pensiero circa il motivo sufficiente; per la quale viene a dirsi che le cose debbono considerarsi essenzialmente come mediate. La logica formale, giusta il concetto di tale legge del pensiero, dà alle altre scienze un cattivo esempio, in quanto che inculca di far valere il contenuto di quelle come mediato, mentrechè essa posa simile legge del pensiero senza dedurla, ossia senza mostrarne la sua mediazione. Con quello stesso dritto, col quale la logica opina dover la nostra facoltà di pensare adoperarsi di guisa che in tutte cose si domandi il motivo, potrebbe anche la medicina, domandata sul perchè l'uomo caduto nelle acque affoghi, rispondere esser l'uomo così organizzato da non poter vivere nell'acqua; ed un giurista, domandato sul perchè della punizione del malfattore, dire esser così costituita la società che i misfatti non debbano rimanere impuniti. Se pertanto si volesse interrogar la logica circa il fondamento della legge del motivo, la logica avrebbe a dichiarare almeno cosa intenda per motivo. La consueta risposta: motivo esser quello che ha una conseguenza, apparisce manifesta e chiara quanto la rapportata determinazione della nozione. Domandando inoltre che cosa sia una conseguenza, si otterrebbe per risposta: essere la conseguenza ciò che ha un motivo: da che va mostrato che la lucidezza di quella spiega consiste nell'esprimere ciò che si è conseguito dietro un precedente movimento del pensiero. Intanto l'affare della logica è di mostrare i preconcepiti, epperò incompresi ed indimostrati pensieri qua' gradini del pensiero che determina se stesso; e con ciò comprenderli e dimostrarli. Nella vita ordinaria, ed anche nelle scienze finite, si usa spesso una tale forma di riflessione, onde giungere per la sua applicazione al come essa propriamente si comporti negli obbietti rapportati alla meditazione. Benchè contro tali forme meditative nulla sia ad

obbiettarsi in quanto si tratti, per dir così, del domestico bisogno della conoscenza, fa d'uopo in pari tempo avvertire che le stesse non ponno prestare una deffinitiva soddisfazione nè in teoria nè in pratica; appunto perchè il motivo non ha un determinato contenuto in sè e per sè; e perciò noi conseguiamo la nuda formale diversità dell' immediato e del mediato nel considerar qualche cosa come motivata. Vedendosi p. e. un fenomeno elettrico, noi domandiamo il motivo dello stesso, e rispondendosi che l' elettricità è il motivo di quello, si ha lo stesso contenuto che noi avevamo immediatamente presente, senonchè vien tradotto nella forma di una interiorità. Inoltre il motivo è non solamente il semplice identico con sè, ma anche il diverso, epperò si danno per l'identico contenuto diversi motivi; la quale diversità di motivi giusta la nozione del diverso, procede alla contraddizione nella forma di motivi pro e contra lo stesso contenuto. Se noi consideriamo un'azione, p. e. un furto, è questo un contenuto guardabile da diversi lati. Esso è un' offesa alla proprietà: ma il ladro, spinto dal bisogno, ne ha conseguito mezzi per l'appagamento delle sue necessità, e forse il derubato non avrebbe fatto buon uso della sua proprietà. Ora è giusto che l' offesa della proprietà sia il riciso punto di vista, dal quale bisogna rimuovere tutti gli altri: senonchè nella legge logica del motivo questa recisione non si trova. Per altro, secondo l'usuale maniera d'intendere la detta legge logica, non si parla soltanto di motivi, ma di un motivo sufficiente, e si potrebbe ritenere che nella cennata azione addotta per esempio, oltre dell' offesa alla proprietà, gli altri punti di vista siano motivi, ma non però motivi sufficienti. Su qual proposito è da avvertire che quando si parla di motivo *sufficiente*, questo predicato non è ozioso, o tale che per esso si possa passar oltre la categoria del motivo come tale. Sarebbe ozioso e tautologico il detto predicato, quando per esso volesse esprimersi soltanto la capacità di motivare: stantechè un motivo in tanto è motivo in quanto possiede una tale capacità: quando un soldato fugge dal combattimento per salvar la vita, egli opera vilmente, ma non deve credersi che il motivo, che lo ha a ciò determinato, non sia sufficiente, perchè allora sarebbe rimasto al suo posto. Bisogna pur dire che, come da un lato ogni motivo basta, dal-

l'altro lato nessun motivo è sufficiente; perocchè il motivo, come sopra si è avvertito, non ha un determinato contenuto in sè e per sè, e quindi non è attivo ed efficace. Qual contenuto in sè e per sè determinato, e perciò di per sè attivo, si presenta la nozione; ed è questa, di che tratta Leibnitz quando parla di motivo sufficiente, e ne porta a considerar le cose sotto un tal punto di vista. Leibnitz ebbe presente la maniera d'intenderla oggi tanto in voga benchè meccanica, la quale e' dichiarò per insufficiente. Così p. e. è una puramente meccanica maniera d'intenderla quando si riportasse l'organico processo del corso del sangue alla contrazione del cuore: e meccaniche sono quelle teorie della penalità, che considerano quale scopo della pena il motivo di rendere inoffensivi, lo spaventare, od altro simile. Si fa a Leibnitz molta ingiustizia, credendo d'essersi questi contentato di una legge logica tanto meschina quanto la è quella formola del motivo. La maniera di meditazione per lui valevole è precisamente l'opposta di quel formalismo, che vien soddisfatto da nudi motivi, trattando del conoscimento compreensivo. Leibnitz oppone le *causae efficientes* alle *causae finales*, ed inculca a non arrestarsi alle prime, bensì giugnere fino alle altre. Giusta tale differenza, talune p. e., il calorico, l'umidità saranno riguardate quali *causae efficientes*, non però *causae finales* della vegetazione: la quale *causa finalis* non è che la nozione stessa delle piante. Qui è buono avvertire che il punto fondamentale ed il principio de' sofisti è, precipuamente nella sfera del giusto e dell'onesto, l'arrestarsi ai nudi motivi. Quando si parla di sofistica, s'intende il più delle volte una tale maniera di considerare, che storcendo il giusto e 'l vero, presenti le cose in una falsa luce. Questa tendenza non istà immediatamente nella sofistica, il cui punto fondamentale non è altro che quello del ragionamento. I sofisti sono apparsi nella Grecia in un tempo quando l'autorità e la tradizione non avean più forza nella sfera religiosa e morale; e si provava il bisogno di conoscere quello che valer dovesse come un contenuto mediato pel pensiero. I sofisti hanno risposto a questo bisogno, ricercando i diversi punti di vista sotto cui le cose lasciansi considerare; i quali punti di vista non sono altro che motivi. Ma, come si è avvertito, il motivo non ha in sè un con-

tenuto determinato, e si presta all'immoralità ed all'ingiustizia, non meno che all'onesto ed al giusto: ricade quindi nel soggetto la decisione di far valere l'uno o l'altro motivo; e compete all'individuale maniera di sentirla e vederla il risolversi per uno di essi. Con questo l'obbiettività di ciò, che ha valore in sè e per sè, va naufraga nella moltiplicità del conosciuto: ed in forza di tal negativo lato la sofistica ha sporcato il suo merito con una pessima fama. Socrate ha scientemente combattuto i sofisti, non già opponendo l' autorità e la tradizione a' loro ragionamenti, ma piuttosto mostrando dialetticamente la mancanza di contenuto nel semplice motivo, e facendo valere il giusto e 'l buono, principalmente l'universale, ossia la nozione della volontà. Se oggigiorno per via di ragionamenti si facessero non solamente disquisizioni sulle cose mondiali, ma ancora sermoni per addurre tutti i possibili motivi di gratitudine verso Dio, nè Socrate nè Platone avrebbero preso ansa di dichiararli per sofismi; chè ciò va fatto non riguardo al contenuto, che può esser vero, ma in riguardo alla forma de' motivi, per la quale tutto può esser difeso, ma ancora tutto manomesso. Ne' nostri tempi riflessivi e ragionanti non si durerebbe pena perchè si sapesse dare a tutto un motivo, anche a ciò che vi ha di peggio e ributtante. Tutto che nel mondo è guasto, lo è per buon motivo. Noi rinculiamo innanzi a' motivi che ci provvocano; e fatta l' esperienza del loro comportarsi, non prestiamo più loro orecchio, nè ce ne lasciamo imporre.

122.

L' Essenza è in sè apparire e mediazione: qual totalità della mediazione, la sua unità è posta come il dileguarsi della diversità e quindi della mediazione. Essa è un ripresentarsi dell'immediato, ossia dell'Essere; ma dell'Essere in quanto è mediato per lo scomparire della mediazione, cioè l'Esistenza.

Il motivo non ha in sè e per sè un contenuto determinato, semplicemente è uno scopo, e quindi nè attivo nè effettuante: ma un' Esistenza procede oltre il motivo. Il motivo determinato

è qualche cosa di formale: una determinazione, in quanto si rapporta a se stessa, è posta come affermazione in riguardo all'immediata esistenza che vi corrisponde. Quindi esso è un motivo ed anche un buon motivo; perocchè *buono* qui va preso astrattamente, e non come affermativo; ed è buona quella determinazione che in qualche modo può esser pronunciata di un dato affermativo. Un motivo in conseguenza può trovarsi ed assegnarsi per tutte cose; ed un buon motivo può operare o non operare, avere o non avere efficacia. Un motivo efficace, accolto, si fa volere, che rende attivo ed operoso.

β) *L' Esistenza.*

123.

L'Esistenza è l'immediata unità della riflessione in sè e della riflessione in Altro. Essa è perciò l' indefinita quantità delle esistenze ma riflesse in sè, le quali pel loro apparire in Altro sono relative, e figurano un mondo di opposte indipendenze, un infinito complesso di motivi e motivati. I motivi stessi sono le esistenze, e l'esistenze per varii lati sono motivi insieme e motivati.

Dilucidazione. L'espressione Esistenza (derivata da existere) accenna ad un esser prodotto; e l'Esistenza è l'Essere che si ripresenta per l'annullamento della mediazione, e che procede dal motivo. L'Essenza, quale dileguamento dell' Essere, ci si è mostrata come apparenza, e le determinazioni di tale apparenza sono l'identità, la diversità, ed il motivo: quest'ultimo è l'unità dell'identità e della diversità, e come tale, la diversità di sè da se stesso. Quindi ciò che procede dal motivo non è la nuda diversità, per essere ancora l'astratta identità. Il motivo è l'annullamento di se stesso; e, dileguandosi, il risultato della sua negazione dà l'Esistenza. Questa, poichè procede dal motivo, lo racchiude in sè; ed il motivo non sopravvive all'Esistenza, bensì annullando se stesso trapassa ad essere l'Esistenza. Questo ritrovasi anche nell' ordinaria coscienza; imperocchè nel considerare il motivo di qualche cosa, non riguardiamo il motivo,

come un'astratta interiorità, ma piuttosto come ciò che esiste. Così consideriamo p. e. qual motivo di un incendio il fulmine, che ha destato fuoco in un edificio, e qual motivo della forma di governo di un popolo i costumi e le relazioni sociali dello stesso. Tale è principalmente la forma, sotto la quale il mondo esistente si presenta alla riflessione quasi una indeterminata quantità di esistenti, che si riflettono in sè ed in altri, e si comportano vicendevolmente come motivi e motivati. Il mondo, come nozione intrinseca dell' esistente, mostrasi in questo lucido specchio come nulla di fermo: tutto vi è relativo: tutto vi è condizionato da altra cosa, e condizione di un'altra. L'intelletto riflessivo si sforza di utilizzare e seguire tali moltiplici rapporti; ma la dimanda di uno scopo resta insoluta; ed il bisogno della ragione compreensiva procede quindi all'ulteriore sviluppo della logica idea al di là del punto della mera relatività.

124.

La riflessione in Altro delle Esistenze è però indivisa dalla riflessione in sè: il motivo è la loro unità, dalla quale l' Esistenza procede. L'Esistenza racchiude perciò in se stesso la relatività, e quindi la sua moltiplice dipendenza da altre esistenze, ed è in sè quasi il motivo riflesso. In tal modo la *cosa* esiste.

La cosa in sè, divenuta tanto famosa nella filosofia di Kant, mostrasi quivi nella sua origine; cioè come l'astratta riflessione in sè, che si tien ferma a fronte della riflessione in Altro e delle diverse determinazioni, precisamente qual vuoto fondamento di queste.

Dilucidazione. Che la cosa in sè sia inconoscibile, può concedersi quante volte s'intenda per conoscenza il comprendere un obbietto nella sua concreta determinazione: mentre che la cosa in sè non è che l'astrattissima ed indeterminata cosa. Con quello stesso dritto inoltre col quale si è parlato della *cosa in sè*, sarebbe a parlarsi pure della qualità in sè, della quantità in sè, e così via via delle al-

tre categorie; ed avrebbero ad intendersi tali categorie nella loro astratta immediazione, cioè prescindendo dal loro sviluppo e dalla loro intrinseca determinazione. È da riguardarsi quale un capriccio dell' intelletto il fissare la cosa semplicemente nel suo In sè. Si ha costume d'applicare l'In sè al contenuto del mondo, sia naturale sia spirituale; e quindi si parla p. e. dell'elettricità o della pianta in sè, degli uomini o dello Stato in sè; intendendo per l' In sè di questi obbietti il diritto e 'l proprio de'medesimi. Nè è diversa la *cosa in sè*; cosicchè quando vogliasi restare al puro In sè degli obbietti, questi non debbono esser presi nella loro verità, ma nell' unilaterale forma della pura astrazione. Così p. e. l' uomo *in sè* è il ragazzo, la cui condizione non è quella di restare in tale astratto non isviluppato in sè, sibbene quella di divenir per sè ciò che egli è in sè, valdire una libera e ragionevole Essenza. Così pure lo Stato in sè è il non isviluppato Stato patriarcale, in cui le diverse politiche funzioni, comprese nella nozione dello Stato, non sono giunte ancora all'ideale costituzione. Nello stesso senso il seme può riguardarsi come la pianta in sè. Da questi esempi si comprende in qual errore si trovi chi creda che l'In sè delle cose o la cosa in sè sia, per la nostra conoscenza, del tutto inarrivabile. Tutte cose sono in sul principio in sè, ma non vi hanno il loro accontentamento; e come il germe, che è la pianta in sè, va a svilupparsi in questa; così procede la cosa dal suo modo in sè (come astratta riflessione in sè) a mostrarsi come riflessione in Altro, onde consegue le proprietà.

c. La Cosa.

125.

La Cosa è la totalità, come sviluppo delle determinazioni del Motivo e dell'Esistenza fuse in uno. Essa ha in lui, secondo uno dei suoi momenti della riflessione in altro, la diversità, per la quale è una cosa determinata e concreta α). Le dette determinazioni sono diverse l' una dall'altra; ed hanno la loro riflessione in sè nella cosa,

e non in loro stesse. Esse sono proprietà della cosa, e 'l loro rapporto alla stessa è l'*Avere*.

L' *Avere* si pone come rapporto in luogo di Essere. Veramente anche il Qualchechè ha in sè qualità; ma questo trasporto dell'*Avere* all'*Essere* è insoddisfacente, mentre la determinazione come qualità è immediatamente identica con il Qualchechè; ed il Qualchechè cessa d'essere quando perde la sua qualità. La cosa al contrario è la riflessione in sè, quale identità ben distinta dalla diversità, dalle sue determinazioni.—L'Avere in molte lingue si usa per contrassegnare il passato, ed a buon dritto; perocchè il passato è l'Essere dileguato, è lo spirito di quella riflessione in sè per lo quale ha fermezza, distinguendo da sè l' Essere in lui dileguato.

Dilucidazione. Nella cosa ricorrono le unite determinazioni della riflessione come esistenti. Quindi la cosa, quale cosa in sè, è l' Identico con se stesso. L'identità però, come si è visto, non è senza il diverso; e le proprietà, che la cosa ha, sono l' esistente diverso nella forma della varietà. Mentre che sul principio i diversi mostransi indifferenti l'uno rimpetto all'altro, con un rapporto vicendevole posto da un estrinseco paragone, nel fatto vi ha nella Cosa un ligame, che annoda l' una all' altra le varie proprietà. Inoltre la proprietà non deve scambiarsi con la qualità: si dice, è vero, che qualche cosa *ha* qualità; ma questa espressione è tanto più inesatta, in quanto che l'*Avere* accenna ad una permanenza, che non conviene al Qualchechè immediatamente identico alle sue qualità. Il Qualchechè è quello che è solo per le sue qualità; mentre che, quantunque esista la Cosa solo per ciò che ha proprietà, pure non è connessa con questa o quella determinata proprietà, e quindi può anche perderle senza che cessi di esser quella che è.

126.

β) La riflessione in altro però in fondo (nel motivo) è anche immediatamente in se stessa riflessione in sè: e quindi le proprietà sono anche identiche con sè, permanenti, e libere dal loro ligame alla Cosa. Ma poichè esse sono determinazioni della Cosa riflessa in sè, diverse l'una dall'altra, non sono cose concrete come quella, ma Esistenze riflesse in sè quali astratte determinazioni—materia.

Le materie, come p. e. le materie magnetiche, elettriche, sono anche nomate Non cose. Esse sono speciali qualità identiche col loro Essere, una determinazione giunta all'immediato, come ad un Essere che è riflesso, un' Esistenza.

Dilucidazione. Il far consistere le proprietà della cosa in materie od elementi da' quali essa ha origine, è fondato nella nozione della cosa, e trovasi perciò anche nell'esperienza; ma per questo che talune proprietà di una cosa,come p. e. il colore, l'odore ec. si possano concepire come particolare materia colorante, materia odorosa, non ne siegue nè per nozione nè per esperienza che con quelle tutto sia fatto, e che per giugnere alle specialità di una cosa non si abbia a far altro se non che decomporla nelle materie in quella combinate. Questa decomposizione in materie aventi propria consistenza trova luogo nella natura inorganica; ed il chimico usa del suo diritto quando decompone il sal comune od il gesso ne' suoi elementi, e dice che l'uno consti di acido muriatico e soda, e l'altro di acido solforico e calce. Così pure la geognosia riguarda a buon dritto il granito come un composto di quarzo, feldspato e mica. Gli elementi, de' quali si compone una cosa sono anch' essi in parte cose, che come tali possono essere decomposte in più astratti elementi; come p. e. l' acido solforico, che costa di solfo ed ossigeno. Mentre però tali elementi o materie possono essere concepite come per sè consistenti, avviene che altre proprietà delle cose vengano del pari considerate come speciali materie, benchè a queste non convenga

tale propria consistenza. Così p. e. si parla di una sostanza calorifera, di una materia elettrica e magnetica; sostanze e materie che sono a riguardarsi come pure finzioni dell'intelletto. È il vezzo della astratta riflessione intellettuale d'apprendersi capricciosamente a singolari categorie, che hanno valore soltanto quali determinati gradi di sviluppo dell'Idea, e maneggiarle come se ogni obbietto sommesso alla considerazione debba rapportarsi a quelli; e ciò in pro della chiarezza, com'essi dicono, ma effettivamente in controsenso della ingenua intuizione e dell'esperienza. Così il principio che le cose surgano da moltiplici elementi per sè consistenti, si è applicato in tali sfere, dove non ha più valore. Già nel seno stesso della natura, nella vita organica mostrasi tale categoria come insufficiente: ben si dice che l'animale si compone di ossa, muscoli, nervi ec.; ma si vede lucidissimamente che in ciò si han tutt'altre circostanze, che nel surgere di un pezzo di granito da' surriferiti elementi. Le cennate materie sono perfettamente indifferenti a riguardo della loro unione, e ponno consistere anche senza questa: al contrario le diverse parti e membra del corpo organico han consistenza solo nella loro riunione, e cessano d'esistere come tali, se divise l'una dall'altra.

127.

La materia è quindi l'astratta od indeterminata riflessione in Altro, o pure la riflessione in sè come determinata: essa è quindi la esistente sustanzialità della cosa, la consistenza della cosa. In tal guisa la Cosa ha nella materia la sua riflessione in sè (il rovescio del § 125); non consiste in se stessa, ma dalla materia; e non è che un superficiale composto di quella, un'estrinseca coesione della stessa.

128.

γ) La materia è come l'immediata unità dell'Esistenza con sè, indifferente riguardo alla determinazione: le molte diverse materie perciò si risolvono in una sola materia, che è l'Esistenza nella riflessiva determinazione dell'identità, la quale a fronte delle diverse determina-

zioni e dei loro estrinseci rapporti vicendevoli, son forme; riflessive determinazioni della diversità, però quale esistenti, e qual totalità.

Questa unica indeterminata materia è lo stesso che la Cosa in sè; questa come in sè astrattissima, quella come ciò che è in sè e per Altro precisamente per la forma.

Dilucidazione. Le diverse materie, dalle quali la Cosa risulta, sono in sè l' una lo stesso che l' altra. Si ha con ciò una materia, nella quale la diversità vien posta estrinsecamente alla stessa, cioè come nuda forma. È agevolissimo alla scienza meditando il comprendere la cosa quale avente per fondamento la stessa ed identica materia, diversa solo estrinsecamente per la forma. La materia in tal caso vale come perfettamente in sè indeterminata, ma capace di ogni determinazione, e frattanto permanente, ed uguale a se stessa in tutti i cangiamenti e variazioni. Una simile indifferenza della materia a fronte delle forme determinate trovasi in ogni caso nelle cose finite: così p. e. un pezzo di marmo è indifferente se gli si dia la forma di questa o quella statua od anche di una colonna. Però non deve tralasciarsi di osservare che la materia, come il pezzo di marmo, solo relativamente (p. e. in riguardo allo scultore) è indifferente rispetto alla forma; perocchè in nessun modo può essere priva di forme. Il mineralogista, di conseguenza, considera il marmo, anche come relativamente privo di forme, qual determinata formazione rocciosa, nella sua differenza da altre simili determinate formazioni, p. e. dalla pietra arenaria, del porfido ec. Egli è l'intelletto astraente, che fissa la materia nel suo isolamento come priva di forme in sè; mentre nel fatto il pensiero della materia racchiude il principio della forma; epperò nell'esperienza non si presenta mai esistente una materia priva di forme. Il comprender la materia come un dato primitivo, e come in sè priva di forme, è opinione antica, e si riscontra presso i Greci, precipuamente nella mitica forma del caos, che va concepito come il fondamento, senza forme, del mondo esistente. Conseguenza di tal concetto si è il considerar Dio non come creatore del mondo, ma come l'architetto, il demiurgo. Ma una più profonda intuizione

porta che Dio ha creato il mondo dal niente; con che va significato da una parte che alla materia come tale non convenga propria consistenza; e dall' altra che la forma non provviene estrinsecamente alla materia, poichè come totalità porta seco il principio della materia: la quale libera ed indefinita forma ci si mostra come nozione.

129.

La cosà quindi si divide in materia e forma, ognuna delle quali è consistente per sè, ed è la totalità dell' essenzialità della cosa. Però la materia, che esser deve la positiva indeterminata esistenza, racchiude, come esistenza, tanto la riflessione in Altro, quanto l'Essere in sè; e come unità di queste determinazioni è essa stessa la totalità della forma. La forma intanto già racchiude, come totalità delle determinazioni, la riflessione in sè; o, come forma che si rapporta a se stessa, ha quello che costituir deve la determinazione della materia. Ambe, in sè, sono lo stesso. Questa loro unità, posta, è principalmente il rapporto della materia e della forma, le quali nello stesso tempo sono diverse.

130.

La Cosa, qual totalità, è la contraddizione d'essere, secondo la sua negativa unità, la forma nella quale la materia si determina e si riveste di proprietà; ed insieme d' essere il risultamento di materie, che, nelle riflessione della Cosa in sè, son tanto consistenti quanto negative. La Cosa perciò è l'essenziale esistenza che si annulla in se stessa, ed è appariscenza.

La negazione posta nella Cosa, come propria consistenza delle materie, si presenta nella fisica come porosità. — Ciascuna delle molte materie (materia colorante, materia odorifera ed altre materie , come pure materia sonora, oltracciò materia calorifera, materia elettrica ec.) è anche negata, ed in questa sua negazione (ne' loro pori) sono molte altre materie

in sè consistenti, che anche son porose e lasciano esistere in sè le altre in uguale opposizione tra loro. I pori non sono empirici, bensì finzioni dell' intelletto, che concepisce in questa guisa la negazione delle materie in sè consistenti, e che covre l'ulteriore forma della contraddizione con quella nebulosa confusione, per la quale tutto è consistente in sè e tutto è ancor negato. — Quando in simil modo si avesse nello spirito a far l' ipostasi delle facoltà o delle attività, addiverrebbe la sua vivente unità una confusione di operazioni delle une sulle altre.

Ove i pori non abbiano la loro autentica dalla meditazione (qui non si parla di pori organici del legno, della pelle, ma di quelli che si considerano negli elementi, come nelle sostanze coloranti, calorifere, o ne'metalli, ne'cristalli ec.), allora la materia stessa, inoltre ciascuna delle sue difinite forme, anzi la Cosa e 'l surger di questa dalla materia, e l'aver questa consistenza e proprietà, saranno un prodotto dell' intelletto riflessivo, il quale meditando ed affermando il meditato stabilisce una metafisica che è improntata per tutto di contraddizione, comunque per esso celata.

B. L' APPARENZA.

131.

L'Essenza dee apparire. Il suo apparire è un levarsi all'immediato, che come riflessione in sè, è consistenza (materia); come forma, è riflessione in Altro, e consistenza dileguantesi. L' apparire è la determinazione, per la quale l' Essenza non è l' Essere; e l'apparire sviluppato è l' appariscenza. L' Essenza quindi non è dietro o al di là dell' appariscenza; ma l'Esistenza è apparizione per questo che l'Essenza è quello che esiste.

Dilucidazione. L'Esistenza posta nella sua contraddizione è l'appariscenza. Questa non deve confondersi col nudo rilucere. Il rilucere è la precisa verità dell' Essere o dell' Immediato. L' Immediato

non è quello che noi opiniamo, non un consistente in sè, in sè riposante, ma un rilucere, e come tale è compreso nella semplicità dell' Essenza che è in sè. Questa è in sulle prime totalità dello apparire in sè, ma non rimane a tale interiorità, bensì come motivo surge allo esistere; e l'esistenza che non ha in sè il suo motivo ma in Altro, è perciò appariscenza. Quando si parla di appariscenza, vi uniamo il concetto di una indeterminata moltiplicità di cose esistenti, l'Essere delle quali non è che mediato, e che perciò non riposano in loro stesse, ma hanno valore sol come momenti. Però l'Essenza non resta dietro od al di là dell'appariscenza, ma è l'infinita bontà, che lasciando il suo rilucere nello immediato, accorda ad essa la gioia dell'esistenza. L'appariscenza con ciò posta non istà sul piede proprio, non ha il suo Essere in se stesso, ma in un Altro. Dio, quale Essenza, in quanto che è la bontà che crea un mondo, prestando esistenza al momento del suo apparire in sè, mostrasi insieme come potenza sull' universo, e come libera facoltà di manifestare, qual nuda appariscenza, il contenuto di questo mondo esistente, che per sè vuole esistere.

L' appariscenza è un importantissimo grado dell' Idea logica; e si può dire che la filosofia si differenzia dalla comune coscienza per questo che considera quali nude appariscenze ciò che per l'altra vale come ente e consistente. Quindi fa d' uopo comprendere convenientemente il significato di appariscenza. Quando si dice di qualche cosa ch' essa *non sia che* un' apparenza, si può fraintendere che, nel paragone, l' Essere o l' Immediato sia qualche cosa dippiù dell' appariscenza. Nel fatto la cosa va alla rovescio; cosicchè l' appariscenza è più che del puro Essere. L' appariscenza è principalmente la verità dell' Essere, ed una determinazione più ricca, perciocchè racchiude in sè riunite la riflessione in sè a la riflessione in Altro: al contrario l' Essere o l'Immediato è l'unilaterale privazione di rapporto, e ciò che (lucidamente) solo in sè riposa. Quel *Non sia che* dell'appariscenza accenna intanto ad un difetto; e questo consiste in ciò che l' appariscenza è rifratta, non avendo la sua consistenza in se stessa.

Dippiù che l' apparenza è la realtà; della quale, come di un terzo

grado dell'Essenza, sarà parlato un po' più in là. — Nella storia della filosofia moderna è Kant, cui si deve il merito di aver fatto valere di nuovo la cennata differenza tra la coscienza ordinaria e la filosofica. Ma Kant si è arrestato a mezza via, comprendendo le appariscenze in senso subbiettivo, e fissando fuori delle stesse un'astratta Essenza, una cosa in sè inarrivabile dalla nostra cognizione. Or l'essere appariscenza, questa è la propria natura dell'immediato obbiettivo mondo; e poichè lo conosciamo come tale, così conosciamo pure l'Essenza che non è al fondo od al di là delle appariscenze, ma per esse si manifesta come Essenza, la quale si traduce per sè in pure appariscenze. Del resto non si deve far rimprovero alla spregiudicata coscienza quando, nel suo desiderio di una totalità, prenda questa occasione per riposarsi nell' opinione di un subbiettivo idealismo, secondo il quale noi non abbiam che fare se non con appariscenze. Senonchè leggermente accade a tale spregiudicata coscienza, che, nel voler salvare l'obbiettività della conoscenza, rieda all'astratto immediato, ritenendolo senz' altro per vero ed operante. Fichte in uno de'suoi opuscoli intitolato : « *Lucidissimo ragguaglio per tutti sulla propria essenza della nuova filosofia; un tentativo per costringere il lettore a pensare* » ha trattato in forma popolare, con un dialogo tra l'autore ed il lettore, l'opposizione dell'idealismo subbiettivo con l'immediata coscienza; e si è sforzato a mostrare l'esattezza del punto fondamentale dell' idealismo subbiettivo. In questo dialogo il lettore si querelava con l'autore come non potesse in nessun modo adattarsi a quel punto fondamentale, e come fosse sconfortante che le cose all' intorno non dovessero essere effettive cose, ma pure apparenze. Non è da rimproverarsi il lettore, quando si turbi nel considerarsi esiliato in un insuperabile cerchio di nudi subbiettivi concetti: ma, prescindendo dalla subbiettiva concezione delle apparenze, è mestieri dire, che noi abbiamo ogni ragione d'esser contenti, quando all' intorno fossero sol nude apparenze e non cose salde quelle, delle quali proviamo un sì forte bisogno organico e spirituale.

a. *Il mondo dell' apparenza.*

132.

L' apparente esiste in modo, che tolto il suo immediato star fermo non è che un momento della forma: la forma poi abbraccia in sè la consistenza o la materia come una delle sue determinazioni. Così l' apparente ha in questa, come nella sua Essenza, il suo motivo, la sua riflessione in sè contro la sua immediatezza, ma, in conseguenza, solo in un'altra determinazione della forma. Un tal suo motivo è del pari un apparente; ed in simil guisa l' apparenza progredisce ad un' infinita mediazione di consistere per la forma, ed anche di non consistere. Questa infinita mediazione è in pari tempo un'unità del rapporto a sè; e l' Esistenza si sviluppa in una totalità, che è il mondo dell'apparenza, riflessa finità.

b. *Contenuto e forma.*

133.

La vicendevole estrinsechezza del mondo dell' apparenza è totalità, ed è interamente racchiusa nel suo rapporto a se stesso. Per tal modo il rapporto dell' apparenza a se stessa è completamente determinato; esso ha la forma in sè, in tale identità, come essenziale consistenza. Così la forma è il contenuto e legge dell' apparenza secondo la sua sviluppata determinazione. Nella forma, come nel non riflesso in sè, ha luogo il negativo dell' apparenza, il non consistente, il cangiabile: essa è l'indifferente estrinseca forma.

Nell'opporre la forma al contenuto non bisogna ritenere che il contenuto sia senza forma; il contenuto ha la forma in se stesso, benchè gli è a un estrinseco. Tale raddoppiamento della forma fa che una volta sia il contenuto come in sè riflesso, ed altravolta l' estrinseco esistente non riflesso in sè ed estrinseco

al contenuto. L'In sè è qui principalmente l'assoluta relazione del contenuto e della forma, cioè il fondersi dell'uno nell'altra; talchè il contenuto non è se non la fusione della forma nel contenuto; e la forma non è se non il fondersi del contenuto nella forma. Queste fusione è una delle più importanti determinazioni: essa però è posta in assoluta relazione.

Dilucidazione. La forma ed il contenuto sono due determinazioni, delle quali il riflessivo intelletto si serve, ma in modo che il contenuto sia riguardato come l'essenziale e consistente per sè, la forma al contrario come il non essenziale, l'inconsistente. Nonpertanto è da avvertirsi, che infatti ambi sono essenziali, e che, non potendo darsi un contenuto senza forma, come non può aversi materia senza forma, questi due (il contenuto e la materia) si distinguono per ciò, che l'ultima nella sua esistenza appare indifferente circa la forma, mentre il contenuto come tale è quello che racchiude una forma precisa. Inoltre troviam noi la forma anche come una Esistenza indifferente circa al contenuto ed estrinseca allo stesso. Considerando p. e. un libro, troviamo indifferente pel contenuto che quello sia scritto o stampato, ligato in carta o pelle. Con ciò però non si dice che, a prescindere da tale estrinseca ed indifferente forma, il contenuto stesso del libro sia senza forme. Certamente vi ha molti libri, che in riguardo al loro contenuto son da segnarsi come privi di forma: ma in tal rapporto al contenuto questa privazione di forma è sinonima con informe, con qual vocabolo si esprime non l'assenza della forma, ma l'esservene una non esatta. E questa esatta forma è così poco indifferente rispetto al contenuto, che anzi essa è il contenuto stesso. Un lavoro artistico cui manchi la dovuta forma, non è quindi proprio vero lavoro artistico; ed è una cattiva discolpa per l'artista, come artista, il dire che il contenuto del lavoro sia buono (anzi ottimo), benchè vi manchi la dovuta forma. I lavori artistici son tali, che il loro contenuto e la loro forma si mostrano del tutto identici. Si dica quanto si voglia che il contenuto dell'Iliade sia la guerra troiana, o, più determinatamente, la collera di Achille: con ciò abbiam tutto, eppure abbiam poco; perocchè quello fa che l'Iliade

sia l' Iliade e la forma poetica, con la quale è esposto il suo contenuto. Così pure il contenuto del « Romeo e Giulietta » è la conseguente perdita di due amanti per la divisione delle loro famiglie; ma non è questa l' immortale tragedia di Shakespeare. — Per ciò che concerne la relazione di contenuto a forma in fatto di scienza, bisogna sovvenirsi della differenza della filosofia dal resto delle scienze. L'esser finito di queste ultime dipende principalmente dal perchè il pensiero, qual pura formale attività, prende estrinsecamente il suo contenuto come un dato; dal perchè il contenuto non vi si conosce determinato intrinsecamente dal pensiero che vi giace in fondo, e dal perchè il contenuto e la forma non vi si compenetrano pienamente: nella filosofia al contrario una tale divisione va via, onde la filosofia è a dinotarsi come la conoscenza infinita. Similmente il pensiero filosofico va spesso considerato come pura attività di forma; e per la logica, che tratta del pensiero come tale,la mancanza di contenuto è cosa convenuta.Certo ove s'intenda per contenuto un tangibile, un osservabile sensibilmente, si concederà in ogni caso che la filosofia in generale, ed in ispecialità la logica, non hanno per contenuto un osservabile sensibilmente. Ma nè la sensibile osservabilità nè il puro Esser determinato sono intesi per contenuto dalla coscienza comune, dall' universale uso della lingua. Quando si parla di un libro senza contenuto, manifestamente s'intende non solo un libro con pagine bianche, ma un libro il cui contenuto val nulla, talchè il contenuto di un libro in ultima analisi è l'essere corrispondente ad un pensiero.— Con ciò va stabilito che i pensieri non debbono riguardarsi come indifferenti al contenuto, e vuote forme in sè; e che tanto nell' arte quanto negli altri rami, la verità e purezza del contenuto sta essenzialmente nell'appalesarsi identico alla forma.

134.

L' immediata Esistenza è la determinazione del consistere stesso, come della forma: essa è quindi estrinseca alla determinazione del contenuto, in quanto che tale esteriorità , conseguìta pel momento del suo consistere, è essenziale. L'apparenza così posta è la relazione

per la quale sono una e medesima cosa il contenuto, e la forma sviluppata; l' esteriorità ed opposizione delle esistenze consistenti, e 'l loro identico rapporto. In questo rapporto i diversi sono solo ciò che essi sono.

c. *La relazione.*

135.

a) L' immediata relazione è quella del tutto e della parte. Il contenuto è il tutto e risulta da parti, dall'opposto di se stesso. Le parti sono diverse l'una dall'altra, e son consistenti da per sè. Esse però sono parti soltanto nel loro identico vicendevole rapporto, ossia in quanto compongono un tutto. L' insieme è l' opposto e la negazione delle parti.

Dilucidazione. La relazione essenziale è il modo determinato ed universalissimo dell' apparire. Tutto che esiste sta in relazione, e questa relazione è il vero dell' Esistenza. Ciò che esiste non è quindi astratto per sè, ma è semplicemente in un Altro: in questo Altro esso è il rapporto a se stesso; e la relazione è l'unità del rapporto a sè e del rapporto all' Altro.

La relazione di tutto e parte è non vera, in quanto che la nozione e la realtà di essa non si corrispondono. La nozione del tutto è quella di contener parti; ma se il tutto, giusta la sua nozione, fosse diviso in parti, cesserebbe d'essere un tutto. Vi ha nonpertanto delle cose che corrispondono a tale relazione, ma per questo appunto son esse infime e non vere esistenze. — Ed a proposito sovveniamoci che quando nelle nostre filosofiche disquisizioni parliamo di Non-veri, questi non debbono intendersi quasi non esistessero: uno stato cattivo, un corpo infermo ponno esistere, e ciò nulla meno tali obbietti sono non-veri; imperocchè la loro nozione e la loro realtà non si corrispondono. — La relazione di tutto e di parte, quale immediata relazione, è quella che si presenta più dappresso all' intelletto riflessivo, e di cui perciò soventi s' accontenta allorchè si tratta in ef-

fetti di più profonde relazioni. Così p. e. le membra e gli organi di un corpo vivente non debbono considerarsi come parti di questo; stantechè ciò ch'essi sono, il sono nella loro unità, e non si contengono indifferenti verso la stessa. Le membra e gli organi addivengono parti solo nelle mani del notomizzante, il quale non ha più che fare con viventi corpi, ma con cadaveri. Non si vuol dire con ciò che la detta decomposizione non dovesse aver luogo; sibbene che l'estrinseca e meccanica relazione di tutto e di parte non giugne a conoscere la vita organica nella sua verità. — Un tal caso si avvera in più grandi proporzioni nell' applicare la relazione in parola allo spirito, ed alla conformazione del mondo spirituale. Benchè in psicologia non si parli espressamente di parti dell'anima o dello spirito, pure in fondo alla cennata scienza, se trattata intellettivamente, vi sta così radicato il concetto di tale relazione, che le diverse forme dell'attività dello spirito vanno enumerate e descritte nel loro isolamento quali peculiari facoltà o potenze.

136.

β) Questa stessa e medesima relazione, che è già rapporto a se stessa, è insieme l'immediato negativo rapporto a sè, quale mediato sempre identico ed indifferente a riguardo del diverso ed insieme negativo rapporto a se stesso: il quale si spinge, quale riflessione in sè, al diverso, e si pone esistente qual riflessione in Altro, e viceversa riporta questa riflessione in Altro a rapporto con se stesso od ad indifferenza. — Si ha così la *forza* e la sua estrinsecazione.

La relazione di tutto e di parte è immediata, e quindi una relazione inconseguente, una fusione dell'identità con sè e della diversità. Si può passare dall' intiero alle parti e dalle parti all'intiero, ed in uno degli opposti dimenticar l' altro, mentre ciascuno per sè, quale esistenza che sta per sè, può esser preso ora come tutto ora come parte. O meglio, costando le parti pel tutto e questo per quelle, ora l'uno ora l'altre costi-

tuiscono il consistente, ed ora l' uno ora l' altre il Non essenziale. La relazione meccanica nella sua superficiale forma posa su questo, che le parti sono per sè consistenti, sia a riguardo delle altre sia a riguardo del tutto.

Il progresso all'infinito, che concerne la divisibilità della materia, può servirsi di questa relazione,e sta perciò nell'inconseguente scambio de' due termini della stessa. Una cosa va presa come tutto, onde si passa alla determinazione di parte; e, questa obbliata, si considera come tutto quello che era parte; onde di nuovo si presenta la determinazione di parte; e così all'infinito. Questa infinità presa per negativa, qual' è, è il negativo rapporto della relazione a se stessa, è Forza, il tutto con sè identico quale Essere in sè che toglie questo Essere in sè, e si estrinseca; e viceversa, l'estrinsecazione che sparisce e riede nella forza.

La forza, non ostante questa infinità, è finità; imperocchè il contenuto (l'unità e medesimezza della forza e dell' estrinsecazione) è questa identità, ma solo in sè; i termini della relazione non sono per sè la concreta identità della stessa, e nemmeno la totalità: quindi essi sono diversi, e la relazione è finita. La forza perciò abbisogna di un impulso estrinseco, opera ciecamente; ed a causa della mancanza della forma anche il contenuto è limitato ed accidentale. Veramente esso non è identico alla forma, nè come nozione o scopo è il determinato in sè per sè. Questa differenza è essenzialissima, ma non s'intende di leggieri se non quando si concordi con la nozione dello scopo. Se mal compresa, apporta la confusione di comprender Dio quale forza, confusione dalla quale il Dio di Herder è affetto.

Si usa dire che la natura della forza sia sconosciuta in sè e conoscibile soltanto nella sua estrinsecazione.Da una parte tutta la determinazione del contenuto di forza è identica con quella di estrinsecazione: la spiega di un' apparenza per via di una forza è una vuota tautologia. Quello che rimane sconosciuto è nel fatto niente altro che la vuota forma della riflessione in

sè, per la quale soltanto la forza va distinta dalla riflessione: forma che è anche molto bene conosciuta. Questa forma ha per contenuto e legge che le sole apparenze siano conoscibili, e nulla davvantaggio. Si assicura inoltre che non si debba opinar nulla della forza; e che non si comprende perchè nelle scienze s'introduca la forma della forza. D'altra parte la natura della forza è in ogni caso incognita, non solo perchè manca la necessità dello insieme del suo contenuto in se stesso, ma ancor perchè questo è per sè limitato e quindi consegue la sua determinazione estrinsecamente per mezzo di un Altro.

Dilucidazione 1.ª Debbe considerarsi come infinita la relazione della forza e della sua estrinsecazione, rapportandola all' immediata relazione del tutto e della parte; perocchè in esse è posta l'identità di ambi i termini, che sono dati in questa ultima relazione. Il tutto, benchè risulti da parti, cessa d'essere un tutto dividendosi: mentre la forza si conserva tale anche quando si estrinseca; e la sua estrinsecazione riede in se stessa, perocchè la estrinsecazione è forza. Altronde questa relazione è pure finita; e l' esser finito della stessa consiste nell' esser mediato; come al contrario si è mostrata finita la relazione di tutto e di parti pel suo essere immediata. La limitazione della forza e della sua estrinsecazione si mostra in ciò, che una forza è condizionata, e per consistere abbisogna di un' altra ad essa pari. Così p. e. la forza magnetica ha, come si sa, il suo precipuo sostegno nel ferro, le attuali proprietà del quale (colore, peso specifico, relazione agli acidi ec.) sono indipendenti da un simile rapporto al magnetismo. Val lo stesso per le restanti forze, che si appalesano in tutto condizionate e mediate per altre forze loro pari. La limitazione delle forze mostrasi inoltre dall'abbisognare di un impulso per estrinsecarsi. Ciò, da cui una forza è sollecitata, è a sua volta l' estrinsecazione di una forza, che per estrinsecarsi abbisogna pure di un impulso. Per tal modo si ottiene di nuovo un infinito progresso, o l'opposizione dell' impulso e del mosso, dove manca sempre l'assoluto principio del movimento. La forza non è, come lo scopo, quella che si determina in se stessa; il suo contenuto è un dato deter-

minato; ed estrinsecandosi è, come suol dirsi, cieca nella sua operazione: donde va intesa la differenza tra l'astratta estrinsecazione della forza e l'attività avente uno scopo.

Dilucidazione 2.ª Benchè siasi mostrata inconsistente la ripetuta massima, che debbano conoscersi non le forze stesse ma solo le estrinsecazioni di essa; visto che la forza non è altro dell' estrinsecarsi, e che quindi noi conosciamo la forza stessa nella compresa totalità dell'estrinsecazione; pure non bisogna trasandare che nell'opinione dell'inconoscibilità dell'In sè della forza è racchiuso un esatto sentimento della limitazione di tale rapporto. Le singole estrinsecazioni di una forza ci si presentano come un' indeterminata moltiplicità, accidentali nel loro isolamento: noi riduciamo questo moltiplice alla sua intrinseca unità dinotandola come forza , epperò riconosciamo per necessario un manifesto accidentale , dopo che ne abbiamo scorta la legge in esso dominante. Però le stesse diverse forze sono un moltiplice , ed appariscono accidentalmente l'una accanto all'altra. Si parla quindi nella fisica empirica di forze di gravità, di magnetismo , di elettricità ec.; così pure nell'empirica psicologia, di forze di memoria, d'immaginazione, di volontà , e di altrettali presenti forze dello spirito. Da ciò il bisogno di riconoscere queste diverse forze come un unico tutto; bisogno insoddisfattibile se non quando si riducano le diverse forze ad una medesima comune originaria forza. Ma in fatti in tale forza originaria si ha una vuota astrazione,tanto priva di contenuto quanto la Cosa in sè. Ne siegue che la relazione tra la forza e la sua estrinsecazione è essenzialmente una relazione mediata, contraddicendo alla nozione di forza per averla compresa come originaria o come riposante in sè. Per lo ligame che ha la forza con la natura noi ci lasciam persuadere quando si dice che il mondo sia l'estrinsecazione della forza divina: e prendiamo occasione di comprender Dio come nuda forza, mentre la forza è una determinazione subordinata e finita. Quando nel così detto ridestarsi delle scienze si vollero riportare le singole apparenze della natura alle forze site in fondo alle stesse, nel senso anzidetto la Chiesa ha dichiarata tale impresa per empia, mentre se sono le forze di gravitazione, vegetazione ec.

quelle che occasionano il movimento de'corpi celesti, il crescere delle piante ec. per la divina provvidenza non resterebbe cosa a fare, e Dio sarebbe ridotto ad un ozioso spettatore di tale giuoco di forze. Però gl'indagatori della natura, e su tutti Newton, nel servirsi della forma riflessiva della forza per ispiegare i fenomeni naturali, hanno espressamente risposto, che con ciò non sarebbe in nulla menomato l' onor di Dio come creatore e rettore dell'universo. Siegue da questa spiega del mondo per via di forze, che il sillogizzante intelletto prende a fissare le singole forze ciascuna per sè, e ritenerle come un supremo nella loro limitazione; onde a fronte della materia e delle forze del mondo finito consistenti per sè, per la determinazione di Dio non resta che l'astratta illimitazione di una incomprensibile, altissima, trascendente Essenza. Tale è il punto cardine del materialismo e del moderno Illuminismo, la cui scienza di Dio, rinunziando al *quale*, si riduce al solo *questo* del suo Essere. Quantunque bisogna render giustizia alla Chiesa ed alle religiose coscienze sulla cennata polemica, in quanto che le forme intellettuali non bastano per conoscere nella loro verità nè la natura nè la conformazione del mondo spirituale; ciò nonostante non bisogna trasandare la formale rettitudine della scienza empirica; la quale rettitudine sta nel rivendicare alla conoscenza pensante l' attuale mondo nella determinazione del suo contenuto, e non lasciarsi appagare da un'astratta credenza della creazione e governo dell'universo da parte di Dio. Quando una religiosa coscienza poggiata sull'autorità della Chiesa c'insegna che Dio è, che egli per l'onnipotente sua volontà ha creato il mondo, che egli spinge le stelle nel loro corso, e presta conservazione e nutrimento ad ogni creatura; rimane però a dimandare il perchè; e la risposta a questa domanda forma il còmpito delle scienze tanto empiriche quanto filosofiche. E se la coscienza religiosa, non riconoscendo un tal còmpito e la rettitudine in esso racchiusa, si richiama all'imperscrutabilità de'divini misteri, essa allora cade nell'accennato punto cardine dell'Illuminismo intellettuale; e quel suo richiamo deve considerarsi qual capricciosa asserzione poco cristiana, una superba fanatica umiltà, in contraddizione con uno degli espressi precetti della religione cristiana, che impone di conoscer Dio in ispirito e verità.

137.

La forza (come il tutto che in sè ha il negativo rapporto a se stesso) è il rimuoversi da sè e lo estrinsecarsi. Ma poichè questa riflessione in Altro (la diversità delle parti) è anche riflessione in sè; così l'estrinsecazione è la mediazione, per la quale la forza, che riede in sè, è qual forza. Il suo estrinsecarsi è il toglier via la diversità dei due termini, che son dati in questa relazione, ed il porre l' identità, che in sè forma il contenuto. La sua verità è quindi la relazione, i cui due termini sono diversi sol come Intrinseco ed Estrinseco.

138.

γ) L'intrinseco è il motivo, in quanto è mera forma di uno dei termini dell'apparenza e della relazione, la vuota forma della riflessione in sè, cui si oppone l' Esistenza come la forma all' altro termine della relazione con la vuota determinazione di riflessione in Altro, quale estrinseco. La loro identità è il compiuto, il contenuto, la unità della riflessione in sè e riflessione in Altro posta nel movimento della forza: ambe sono esse stesse una totalità, e la loro identità si fa contenuto.

139.

L'Estrinseco, in primo luogo, è lo stesso contenuto che l'Intrinseco. Quello che è intrinseco è già dato estrinseco, e viceversa: l'apparire non mostra quello che non è nell'Essenza, nè nell' Essenza vi ha cosa alcuna che non si manifesti.

140.

In secondo luogo: L'intrinseco e l'estrinseco sono come determinazioni di forma opposte l' uno all' altro, del pari che le astrazioni della pura identità con se stesso, e della pura moltiplicità o realtà.

Però essendo essenzialmente identici, qua' momenti di una forma, ne siegue che ciò, che è posto soltanto in un' astrazione, si trova immediatamente anche solo nell'altra: epperò ciò che è un intrinseco è del pari un estrinseco; e ciò che e estrinseco è del pari intrinseco.

È un solito errore della riflessione di prendere l'Essenza per mero intrinseco. Così compresa, l'Essenza è una vuota estrinseca astrazione , ed è superficiale la maniera d' intenderla in tal modo. Dice un poeta, che:

Della natura all'intimo
Non penetrâr gli spiriti viventi;
E fortunato dissero
Chi la corteccia sola in quella addenti (1).

Ed avrebbe dovuto piuttosto dire, di conoscersi la sola esterna corteccia anche quando per lui l'Essenza della natura fosse determinata come un Intrinseco ; mentre nell'Essere principalmente ed anche nelle sensibili osservazioni, la nozione (che è un intrinseco) sarebbe per lui un estrinseco, un subbiettivo Essere senza verità , come pensiero. — Nella natura così come nello spirito quando la nozione, lo scopo, la legge fossero solo disposizioni interne, mere possibilità, sarebbero estrinseca inorganica natura, scienza di un terzo, estranea potenza ec. L' uomo come estrinseco nelle sue operazioni (non però nella sua puramente corporale esteriorità) è intrinseco; e quando egli fosse solo intrinseco, cioè scopi sentimento virtù moralità, epperò non identico col suo estrinseco , si avrebbe la stessa vacuità , che nel caso contrario.

(1) Paragonate la sdegnosa esclamazione di Goethe contro la scienza della natura 1. Vol. 3. fasc.

Da sessant'anni ascolto ognor lo stesso
Ed io fra me ne impreco, ma sommesso.
Non ha natura la corteccia o 'l seme:
Ella fu quale esiste, e tutta insieme ec.

Dilucidazione. La relazione dell'Intrinseco e dell'Estrinseco, quale unità delle due date corrispondenti relazioni, è lo sparire della nuda relatività e, precipuamente, dell' apparenza. Allorchè l' intelletto ritiene l' Intrinseco e l' Estrinseco nella loro divisione, queste sono due vuote forme, l'una frivola quanto l'altra. Egli è importante, nella considerazione sia della natura sia del mondo spirituale, il vedere convenientemente il ligame che quelli hanno con la relazione d' Intrinseco e d' Estrinseco; e guardarsi dall'errore di riguardar come essenziale l'uno, e l' altro al contrario come non essenziale ed indifferente. C'imbattiamo in tale errore, quando, come spesso avviene, si rapporta la differenza tra la natura e lo spirito all'astratta distinzione dell'Estrinseco e dell' Intrinseco. Per ciò che riguarda la maniera di comprendere la natura, questa in ogni caso non solo per lo spirito, ma anche in se stessa è principalmente estrinseca. Il *principalmente* non dee intendersi nel senso dell'astratta esteriorità, perocchè non se ne dà tale; ma nel senso che l' Idea, la quale forma il comune contenuto della natura e dello spirito, nella natura si presenta come estrinseca, ed a causa di ciò anche intrinseca. Per quanto l' astratta intelligenza col suo *O*, *ovvero* possa combattere questo modo di comprendere la natura, esso trovasi nella comune coscienza, e determinatissima nella nostra religiosa coscienza. Secondo questa, la natura non meno che il mondo spirituale sono rivelazioni di Dio, e si distinguono da ciò, che mentre la natura non giugne ad esser consapevole della sua divina Essenza, questo forma il còmpito dello spirito (quindi finito). Quelli che considerano l' Essenza della natura come un mero Intrinseco, perciò inaccessibile, vanno a parare nel punto cardine di quegli antichi, i quali riguardavano Dio come invidioso; e contro di essi di già Aristotele e Platone sonosi dichiarati. Ciò che Dio è si comunica, si manifesta, e, certo, per la natura e nella stessa. —Il difetto o l' imperfezione di un obbietto consiste nell'essere solo un intrinseco (epperò solamente estrinseco), o, che val lo stesso, nell'essere solo un estrinseco (epperò solamente intrinseco). Così p. e. il fanciullo, come uomo, è un' essenza ragionevole; ma la ragione del fanciullo come tale non è che un intrinseco, ossia una disposizione, una vocazione; e questo intrinseco ha in pari

tempo la forma di un esclusivamente estrinseco nella volontà de'suoi genitori e nelle conoscenze de'suoi precettori, che sono il mondo ragionevole che lo circonda. L' allevamento e l' educazione del fanciullo sta nell'addivenire per sè quello stesso che è in sè e quindi per Altro (l'adulto). La ragione, intrinseca possibilità nel ragazzo, per l' educazione si sviluppa; e viceversa, la moralità, la religione e la scienza riguardate come estrinseca autorità si riconoscono come proprie ed intrinseche. Vale per l'uomo adulto quello stesso che pel fanciullo, quante volte quegli, in controsenso della sua determinazione, riman preso nella naturalezza del suo sapere e volere: così p. e. la punizione alla quale si assoggetta un malfattore ha per lui la forma di una estrinseca forza; ma nel fatto è dessa la manifestazione della propria malefattrice volontà. Dalle disquisizioni fatte finora può esser compreso cosa debba ritenersi quando taluno, in opposizione di imperfetti servigi, anzi di suoi ricusabili fatti, si richiama alla troppo diversa interiorità delle sue ottime intenzioni e sentimenti. Nelle individualità può darsi il caso, che non propizie estrinseche circostanze rendano vane le benevole intenzioni; ma in generale vale anche in questo l'essenziale identità dello intrinseco e dello estrinseco; di modo che può dirsi: l'uomo è quello che fa: ed il voler opinare in contrario della massima evangelica « Li conoscerete da'loro frutti » è una menzognera vanità, che si avviva nella coscienza dell' intrinseca eccellenza. Una simile grande osservazione vale tanto nelle intenzioni morali e religiose quanto in rapporto alle produzioni scientifiche ed artistiche. Ed in riguardo a queste ultime un chiaroveggente maestro assicuratosi delle diverse disposizioni di un ragazzo, può esprimere la sua opinione e dire che in quello sia il germe di un Raffaello o di un Mozart; ed il sèguito mostrerà quanto tale opinione avesse fondamento. Ma quando un pittore a dozzina od un cattivo poeta si confortano d' avere intrinsecamente un più alto ideale, è molto cattivo codesto conforto; e pretendendo di venir giudicati non secondo le loro produzioni ma secondo le intenzioni, tal pretensione si appalesa a colpo d'occhio ingiusta, vuota e senza ragione. E viceversa nel giudicare gli altri, che fanno qualche cosa di grande e nobile, avviene spesso il caso di servirsi della distinzione tra l'in-

trinseco e l' estrinseco, opinando che solo l' estrinseco sia tale, e che l' intrinseco sia tutt' altro; e ciò per soddisfare la propria vanità od altra riprovevole passione. Così pensa l'invidia, la quale incapace di compiere nulla di grande, si sforza di abbassare fino a sè ed impicciolire le grandi cose. Si potrebbe ricordare in contrario la bella massima di Goëthe: non avervi mezzo di salvazione contro le prerogative altrui altro che l' amore. E quando per offuscare le lodevoli opere degli altri si parla d' ipocrisia, bisogna avvertire, che, certo, nelle individualità molto può mascherarsi e nascondersi, ma non però l' intrinseco, che nel decorso della vita immancabilmente si manifesta; cosicchè anche in questo riguardo può dirsi che l' uomo non è altro se non la serie delle sue azioni. Le così dette prammatiche descrizioni storiche son quelle che in questi ultimi tempi per la falsa distinzione dell'intrinseco e dell'estrinseco hanno in diversi modi peccato contro i grandi caratteri storici, annuvolando e sfigurando il loro puro concetto: invece di piacersi a raccontare le grandi azioni compiute dagli eroi civilmente storici, e riconoscere il loro intrinseco nel contenuto delle loro azioni, si è creduto giusto e doveroso di perscrutare segreti motivi in quello che si appalesava; intendendosi che un' indagine storica sia tanto più profonda, in quanto che riesca a spogliar della sua gloria ciò che finoggi si è festeggiato e lodato, ed a ridurlo al livello della comune misura a causa della sua origine e del suo proprio significato. In aiuto di simile perscrutazione storica si è raccomandato lo studio della psicologia, da' cui ragguagli si ottiene essere le egoistiche molle quelle, per le quali gli uomini son determinati ad agire. La psicologia, alla quale in tal caso si riportano, è quella rimpicciolita conoscenza dell'uomo, che prende a considerare le particolari, accidentali, individue spinte e passioni, invece dell' universale e dell' essenziale dell' umana natura. Del resto in tale psicologico prammatico sistema, relativamente a' motivi che stanno in fondo alle magnanime azioni, resta allo storico la scelta tra gl'interessi sustanziali di patria, di giustizia, di verità religiosa da un lato, ed i subbiettivi formali interessi di vanità, ambizione, avarizia dall' altro; epperò questi sono considerati come i veri motori, mentre non può altrimenti confermarsi l' opposizione

dell' intrinseco (l' intenzione dello agente) e dell' estrinseco (il contenuto dell'azione). Ma poichè, giusta la verità, l'intrinseco e l'estrinseco hanno il medesimo contenuto ; così , contro la differenza delle scuole, bisogna ritenere che gli eroi storici non avrebbero compiuto ciò che han fatto , se mossi soltanto da subbiettivi e formali interessi; e riconoscere, in vista dell' unità dell' intrinseco e dell' estrinseco, che i grandi uomini han voluto ciò che han fatto , e fatto ciò che hanno voluto.

141.

Le vuote astrazioni , per le quali lo stesso ed identico contenuto non è che ne' rapporti , spariscono nell' immediato passaggio delle une nelle altre : il contenuto stesso non è altro che la loro identità ; ed esse sono il rilucere dell' Essenza posta come luce. L' estrinsecazione della forza pone l' intrinseco in esistenza : questo porre è mediato per la vuota astrazione ; ma esso in se stesso si perde nell' immediato , nel quale l' intrinseco e l' estrinseco son determinati quali identici in sè e per sè, e la loro differenza è determinata come un esser posto. Questa identità è la realtà.

C. LA REALTÀ.

142.

La realtà è l'Essenza e l'Esistenza,ovvero l'Intrinseco e l'Estrinseco addivenuti immediatamente identici. L'estrinsecazione del reale è lo stesso reale, cosicchè questo in tanto essenzialmente rimane ed è essenziale, in quanto trovasi nell' immediata estrinseca Esistenza.

L'Essere e l'Esistenza sonosi già presentate come forme dell' Immediato: l'Essere è precipuamente l' irriflessivo Immediato ed il passaggio in Altro : l'Esistenza è l' immediata unità dell' Essere e della riflessione , epperò apparenza , che viene da

un motivo e va allo scopo. Il reale è l'esser posto di tale identità, la relazione divenuta con sè identica; esso è perciò compreso nel *trapassare*, e la sua estrinsecazione è la sua energia: esso è riflesso in sè: la sua esistenza è la manifestazione di se stesso e non di un Altro.

Dilucidazione. La realtà e 'l pensiero, o meglio l' Idea, vanno trivialmente opposti l'una all'altro, ed in conseguenza si ode spesso dire che nulla sia ad opporsi contro l'esattezza e la verità di un certo pensiero, ma che nella realtà non si trovi lo stesso, oppure che quello non può portarsi alla realtà. Quelli che così parlano danno a dividere di non aver compreso nè la natura del pensiero nè quella della realtà. Mentre da un lato nel riportato linguaggio il pensiero vien preso come sinonimo a subbiettivo concetto, piano, veduta; dall'altro la realtà si fa sinonima all'esterna sensibile esistenza. Nella vita comune, dove non si riguardano pel sottile le categorie e le loro caratteristiche, questo può concedersi; e può quindi avverarsi il caso, che un piano p. e. o la così detta idea abbia in sè una perfetta consistenza corrispondente allo scopo, senza che trovi luogo nella così nomata realtà non potendo attuarsi nelle date condizioni. Ma poichè l' intelletto astratto s' impadronisce di tali determinazioni, e spinge la loro differenza fino a considerarle come una fissa e permanente opposizione, di guisa che in questo mondo reale bisogni ricacciar le idee nella testa: fa d'uopo mostrare il netto in nome della scienza e della sana ragione. E prima di tutto le idee non sono cose infisse nella nostra testa soltanto, nè così imbelli che la loro realizzazione dipenda dal nostro beneplacito; ma sono esse puramente operanti, anzi sono il reale: inoltre la realtà non è così bassa ed irragionevole come se la figurano i pratici inconseguenti o poco scienti del pensiero: la realtà, a differenza della mera apparenza, e quale unità dello Intrinseco ed Estrinseco, è tanto poco opposta al razionale, che quello che non è razionale per lo stesso motivo non può esser considerato come realtà. Il che corrisponde anche all' uso ordinario del linguaggio, in quanto che noi p. e. esitiamo di riconoscere un poeta od un politico in chi nulla sapesse produrre di ef-

fettivo e ragionevole in fatto di poesia o politica. Nella qui enunciata maniera d' intendere la realtà, e nello scambio della stessa con il palpabile ed immediatamente osservabile, è a cercarsi pure il motivo di quel pregiudizio largamente diffuso relativamente al rapporto delle filosofie aristotelica e platonica. Giusta tale pregiudizio la differenza tra Platone ed Aristotele consiste in ciò, che mentre l'uno riconosce per vera l'Idea e solo l'Idea, l'altro rigettata l'Idea, si attiene alla realtà, ed è riguardato quindi come il fondatore e corifeo dell'empirismo. In questo proposito deve osservarsi, che senza dubbio la realtà forma il principio della filosofia aristotelica, ma non la realtà immediata e presente, bensì l' Idea come realtà. La polemica di Aristotele contro Platone sta nell' esser caratterizzata l'Idea platonica come puro δυναμις, mentre il primo, all' incontro, fa valer l'Idea, riconosciuta da ambi pel solo vero, come essenzialmente ενεργεια, cioè come l'intrinseco che si estrinseca; tale da riguardarsi come l'identità dell' Intrinseco e dell' Estrinseco, o come la realtà nell'enfatico qui enunziato senso della parola.

143.

La realtà, per esser quel concreto che racchiude in sè le dette determinazioni e la loro differenza, è, perciò, anche lo sviluppo delle medesime; cosicchè queste sono in essa determinate come apparenze, come dati. α) Quale identità, essa è principalmente Possibilità, la riflessione in sè posta come l'astratta non essenziale essenzialità, in contraddizione della concreta unità della realtà. La possibilità è tanto essenziale alla realtà, che questa non è se non pura Possibilità.

Per la determinazione di possibilità potè Kant riguardare quali modalità la realtà, e la necessità « perocchè queste determinazioni non accrescono d' un capello la nozione, come obbietto, ma solo esprimono il rapporto alla potenza conoscitiva ». In effetti la Possibilità è la vuota astrazione della riflessione in sè, per la quale ciò che si è detto Intrinseco vien

determinato come il dileguato, il *posto*, l'estrinseco Intrinseco, epperò si posa come pura modalità ; insufficiente astrazione, appartenente al solo subbiettivo pensiero in quanto presa concretamente : la realtà e la necessità al contrario non sono nudi modi e guise per un Altro , ma piuttosto precisamente il contrario : esse son poste non solo come *poste* , ma anche come perfetto concreto. Poichè la Possibilità a fronte del concreto reale è la pura forma della identità con se stessa; siegue per regola tutto esser possibile quello che non contraddice se stesso; e ad ogni contenuto può esser data, astraendo, questa forma di identità. Intanto tutto è del pari impossibile ; imperocchè in ogni contenuto , in quanto concreto , può la determinazione esser compresa come determinata opposizione, epperò contraddizione. Non vi ha quindi linguaggio più vuoto di senso , che quello della Possibilità e della Impossibilità. In filosofia specialmente non bisogna occuparsi delle caratteristiche, per le quali una cosa od un' altra sia possibile, o come si dice, pensabile. Ed uno scrittore di storia si mostra immediatamente nel non usare per sè queste categorie riconosciute non vere. Nonpertanto l' acume del vuoto intelletto si piace assai dell'insignificante concetto della possibilità, anzi di moltiplici possibilità.

Dilucidazione. La possibilità, giusta il concetto, apparisce come la determinazione più ricca e compreensiva ; e la realtà al contrario, come la più meschina e limitata; epperò si dice: Tutto è possibile, ma non tutto il possibile è reale. Nel fatto però, giusta il pensiero , è la realtà che abbraccia tutto ; perocchè essa , qual concreto pensiero, racchiude in sè la Possibilità come un momento astratto. Ciò si rinviene anche nella nostra comune coscienza ; in quanto che parlando del Possibile nella sua differenza dal reale, notiamo questo anche come possibile. Si usa dire per lo più che la possibilità consista nella pensabilità ; e s' intende per pensiero la compreensione di un contenuto nella forma d' identità astratta. E poichè ciascun contenuto può esser ridotto a si-

mile forma, ne siegue, che prescindendo dai rapporti da' quali ha origine, le stesse assurdità e ripugnanze vengano considerate come possibili. È possibile che questa sera la luna cada sulla terra, imperocchè essendo essa un corpo distinto dal nostro globo può cadere così come una pietra lanciata nell'aria: è possibile che l'imperatore ottomano addivenga Papa; imperocchè come uomo può abbracciare il cristianesimo, divenir prete ec. A tale parlar di Possibilità serve di base la legge del pensiero, formolata nella già detta guisa; epperò dicesi: esser possibile tutto che presenti un appicco. Per quanto si è men coltivato, altrettanto si conoscon meno i determinati rapporti degli obbietti su cui fondare le proprie meditazioni; e quindi si è più corrivo ad abbandonarsi a vuote possibilità, come, nelle sfere politiche, avviene a' così detti fabbricanti di castelli in aria. Inoltre accade nelle relazioni pratiche che la cattiva volontà e l'infingardaggine si rifugiino dietro la categoria della possibilità per cavarsi d'impaccio; ed in ciò vale quello stesso che si è avvertito circa l' usar delle leggi del pensiero come motivo. Gli uomini pratici ma ragionevoli non si lasciano imporre dal possibile, in quanto che possibile; ma si attagliano al reale; con che non si deve intendere il solo nudo immediato Essere determinato.

Nell'ordinaria vita non mancano proverbi, pe' quali venga espresso il giusto disprezzo della possibilità astratta: e si dice p. e. Meglio un passero in mano che dieci sul tetto. Altronde con quello stesso dritto col quale tutto è considerato come possibile, tutto considerar si deve come impossibile; in quanto che ciascun contenuto, sempre concreto, non solo racchiude diverse, ma anche opposte determinazioni. Così p. e. nulla è più impossibile che il mio Essere; perocchè l'Io è in pari tempo il rapporto a sè ed il puro rapporto all' Altro. Val lo stesso per tutti i dati, contenuti del mondo naturale e spirituale: si può dire che la materia è impossibile, essendo l' unità dell'attrazione e della repulsione: si può ripetere la medesima cosa circa la vita, il dritto, la libertà, e più che tutto circa Dio stesso, che nella sua verità è il trino; nozione che, secondo il principio dell' intellettuale illuminismo, come contraddittoria vien rigettata. Ella è propriamente la vuota intelligenza, che si dà da fare con queste vuote

forme; e l'affare della filosofia, circa le stesse, non è che mostrarne la nullità e mancanza di contenuto. L'esser possibile od impossibile si riferisce al contenuto, cioè alla totalità del momento della realtà che nel suo sviluppo si appalesa necessaria.

144.

β) Il reale però, nella sua differenza dalla possibilità, dalla riflessione in sè, è l'estrinseco concreto, il non essenziale immediato: ovvero esso immediatamente è il non essenziale estrinseco ed in pari tempo il mero intrinseco, l'astrazione della riflessione in sè, in quanto che è la stessa semplice immediata identità dello intrinseco e dello estrinseco: con ciò esso vien determinato come un puro Possibile. In questo valore di mera Possibilità il reale è un accidentale; e viceversa, la Possibilità è il mero accidentale.

145.

La possibilità e l'accidentalità sono i momenti della realtà, le nude forme d'intrinseco e d'estrinseco, da che risulta l'esteriorità del reale. Esse hanno la loro riflessione in sè nel reale in sè determinato, nel contenuto, come loro essenziale determinazione fondamentale. Quindi il limite dell'accidentale e del possibile sta nella diversità delle formali determinazioni del contenuto; e l'esser qualche cosa accidentale e possibile si riferisce al contenuto.

Dilucidazione. La possibilità, qual puro intrinseco della realtà, è in pari tempo anche l'estrinseca realtà, ossia l'accidentale. L'accidentale propriamente è quello che non ha in sè il motivo del proprio essere, ma in Altro. È questo l'aspetto, col quale la realtà si offre alla coscienza, e che spesso viene confuso con la realtà stessa. Quindi l'accidentale è il reale nella forma unilaterale di riflessione in Altro, ossia il reale nel significato di mero possibile. Di conseguenza noi consideriamo l'accidentale come ciò che può essere o non essere, che può essere così o diversamente; e che ha il motivo del suo essere o non essere, del suo esser così o diversamente, non

in sè ma in Altro. Sorvolar sull' accidentale è non solo il còmpito della scienza ; ma anche nella stessa pratica è uopo non arrestarsi all' accidentalità delle volizioni , ossia all' arbitrio. È accaduto talvolta, negli ultimi tempi, che contro ragione siasi sublimata l' accidentalità, prestandole, in rapporto alla natura ed al mondo spirituale, un merito che in fatti non le conviene. Per ciò che riguarda la natura si ha non raro costume di trovarsi maravigliato innanzi alla ricchezza e moltiplicità delle sue forme. Questa ricchezza come tale, a prescindere dallo sviluppo dell'Idea, non offre alcun elevato interesse razionale; e la stessa nella grande moltiplicità delle forme organiche ed inorganiche presta solamente la percezione di un'accidentalità che si perde nell' indeterminato. In ogni caso il vario colorato gioco delle singole varietà di animali e piante, subordinato ad estrinseche circostanze,le moltiplici diverse figure ed aggruppamenti delle nubi ec. non deve valutarsi dappiù degli accidentali capricci dello spirito progrediente nel suo libero arbitrio: e la meraviglia consagrata a tale appariscenza è un'astrattissima considerazione, dalla quale fa d'uopo procedere alla più esatta veduta dell'intrinseca armonia e regolarità della natura. È di un gran peso quindi la precisa valutazione dell'accidentalità in rapporto a'voleri. Quando si parla della libertà del volere, spesso s'intende il mero arbitrio; cioè la volontà nella forma di accidentalità. Intanto l'arbitrio, quale capacità di determinarsi ad una od altra azione , è un essenziale momento della nozione del libero volere, ma non la libertà stessa , bensì la formale libertà. La vera libera volontà , che racchiude in sè come sparito l' arbitrio , è conscia del suo contenuto , come di una cosa ferma in sè e per sè, e lo conosce come suo proprio. Al contrario la volontà, che rimane al grado di arbitrio, anche quando si decida pel vero e per l' equo, giusta il contenuto, è però affetto dalla vanità di essersi potuta appigliare ad Altro, se le fosse stato a grado. Meglio considerato, l'arbitrio mostrasi contraddittorio, in quanto che in esso si oppongono la forma e 'l contenuto. Il contenuto dell' arbitrio è un dato , e si conosce fondato non nella stessa volontà, ma in estrinseche circostanze.La libertà quindi, in rapporto a tale contenuto, sta nella forma di elezione : ed una simile formale libertà è da considerarsi come

pretta opinione, in quanto che in ultima analisi bisogna ascrivere a questa medesima esteriorità di circostanze (sulla quale si fonda il contenuto trovato per la volontà) se il volere si determina per questa o per quella cosa.

Benchè l'accidentalità, giusta le disquisizioni fatte finora, non è che un momento unilaterale della realtà, e quindi non da confondersi con la stessa; nonpertanto ha suo luogo nel mondo obbiettivo come forma dell' Idea. Ciò vale principalmente nella natura, alla cui superficie ha suo corso, per dir così, l' accidentalità che riconoscersi dee per tale senza pretendere di stabilire che così e non altrimenti la cosa esser dovesse (pretensione erroneamente attribuita alla filosofia). L'accidentale ha luogo anche nel mondo spirituale, che racchiude in sè (e si è già detto) l'accidentale nella forma di arbitrio, sebbene qual momento svanito. Epperò in rapporto allo spirito ed alla sua attività bisogna guardarsi di voler protendere gli sforzi della scienza razionale fino a mostrare necessario, o come si dice, costruire a priori quello cui conviene il carattere dell' accidentalità. Così p. e. l' accidentalità ha la sua parte nel linguaggio, comunque sia questo il corpo del pensiero. Val lo stesso circa le forme del dritto, dell'arte ec. Senza dubbio il còmpito della scienza e particolarmente della filosofia sta nel riconoscere la necessità nascosta sotto le apparenze dell' accidentalità: ma con ciò non debbe intendersi che l' accidentale appartenga solo al nostro subbiettivo concetto, e che debba eliminarsi per giungere alla verità. Gli sforzi scientifici, che tengon dappresso solo a tal pensiero, non possono evitare il giusto rimprovero di un insignificante giuoco e di un duro pedantismo.

146.

L' estrinseco della realtà comprende pure che l' accidentalità, come immediata realtà, essenzialmente con sè identica nel suo Esser posta, questo svanito, è un esistente estrinseco. È quindi un postulato, il cui immediato Esser determinato è una Possibilità, ed ha la determinazione di dover dileguarsi, d' essere la possibilità di un'Altra cosa, ossia la condizione.

Dilucidazione. L' accidentale, quale realtà immediata, è la Possibilità di un Altro; ma non la nuda astratta Possibilità, che già si avea, bensì la possibilità che è, cioè la condizione. Quando si parla della condizione di una cosa, s'intende primamente un'esistenza, un Essere determinato, un immediato; ed in secondo luogo la determinazione dello sparire di questo immediato per servire all'attuazione di un' Altra cosa. L' immediata realtà, come tale, non e ciò che esser deve, ma una realtà in sè rifratta, finita, la cui determinazione sta nell'essere annullata. L'altro lato della realtà è la sua essenzialità. Questo è precisamente l'Intrinseco, che, qual mera Possibilità, è così determinato da dovere sparire. Quale possibilità dileguantesi essa e il sorgere di una nuova realtà, che ha per suo postulato la prima immediata realtà. È questa la vicissitudine racchiusa nella nozione di condizione. Quando si considera la condizione di una cosa, questa apparisce come qualche cosa d' indipendente. Nel fatto però tale immediata realtà racchiude il germe di tutt'altra cosa. Questo Altro non e che un Possibile, e, tolta questa forma, si traduce in realtà. Questa nuova realtà, così sorta, è il proprio Intrinseco della immediata realtà distrutta. Per tal modo questa si fa tutt'altra cosa, e non è Altra cosa; perciocchè è la prima realtà posta secondo la sua essenza. Le condizioni immolate, sparite, distrutte passano congiuntamente nella nuova realtà. Tale è il processo della realtà: questo non è solo un Immediato che è, ma, qual essenzial Essere, è lo sparire della sua propria immediatezza, ed il mediarsi con se stesso.

147.

γ) Tale sviluppato estrinseco, qual catena delle determinazioni di possibilità e d' immediata realtà, quale mediazione dell' una per l' altra, costituisce la reale Possibilità. E come tal catena è la totalità, così il contenuto è la cosa determinata in sè e per sè; ed in pari tempo è la concreta totalità della forma per sè, giusta la differenza delle determinazioni in questa unità; è l'immediato trapassare dell' intrinseco in estrinseco, e dell'estrinseco in intrinseco. Questo

momento della forma è operosità, l' operare della cosa qual reale motivo che si eleva alla realtà; è l'operare dell' accidentale realtà, della condizione, cioè della riflessione in sè, ed il suo levarsi ad un' altra realtà, alla realtà della cosa. Quando tutte le condizioni son date, la cosa deve avvenire effettivamente; e la cosa stessa è una delle condizioni, imperocchè, come l' Intrinseco stesso, essa è un postulato. La sviluppata realtà, quale unificata vicenda dell' Intrinseco e dell'Estrinseco, vicenda di opposti movimenti uniti in un sol movimento, è la necessità.

La necessità va ben definita come una unità della possibilità e della realtà; ma così espressa questa determinazione è superficiale, e quindi inintelligibile. La nozione della necessità è molto grave, essendo questa la nozione stessa, ma i cui momenti sono realtà, che debbono comprendersi come forme in sè rifratte e transitorie. È necessario quindi esporre ne' seguenti paragrafi i momenti che costituiscono la necessità.

Dilucidazione. Quando si dice di qualche cosa ch'essa è necessaria, si domanda tantosto il perchè. Quindi la necessità si rivela come un *posto*, un *mediato*. Ma se ci arrestiamo alla sola mediazione, non si ha quello che s' intende per necessità. Il puramente mediato è quello che è non per se stesso, ma per un Altro; epperò non è se non accidentale. Quanto al necessario si vuole che esso sia per sè stesso quello che è; mediatamente è vero, ma racchiudendo in sè la mediazione come svanita. In conseguenza noi diciamo del necessario, che esso è; e ciò vale come un semplice rapporto a se stesso, nel quale svanisce l' esser condizionato da Altro. Si costuma dire della necessità ch'essa è cieca, e con dritto, in quanto che nel suo processo lo scopo non è dato come tale per sè. Il processo della necessità comincia con l'esistere di disparate circostanze, che sembrano oppugnarsi e non poter convenire insieme. Queste circostanze sono immediate realtà, che si fondono insieme, sorgendo da questa loro negazione una nuova realtà. Qui si ha un contenuto, che, giusta la forma, è duplicato; essendo l'una volta il contenuto della cosa della

quale si tratta, e l'altra volta il contenuto delle disparate circostanze, che appariscon positive e si fanno valere per tali. Questo contenuto, un nulla in se stesso, si trasporta nel suo negativo, ed addiviene contenuto della cosa. Le immediate circostanze, come condizioni, cadono; ma reggono come contenuto della cosa. Epperò si dice che da tali circostanze e condizioni sia nata tutt'altra cosa; ed in conseguenza un tal processo costituente la necessità appellasi cieco. Al contrario, considerando l'operosità motivata, noi abbiamo nello scopo un contenuto, che si conosceva: epperò l'operosità non è cieca ma veggente. Quando si dice che il mondo è governato dalla Provvidenza, s'intende che lo scopo è attivo come il già per sè determinato, cosicchè ciò che ne siegue corrisponde a ciò che si conosceva e voleva. Del resto il comprendere il mondo come determinato dalla necessità, e la fede alla provvidenza divina non debbono riguardarsi come contraddittorii ed escludentisi l'un l'altra. Ciò che sta in fondo alla divina provvidenza, giusta il pensiero, si presenta come nozione: questa è la verità della necessità, e la racchiude come svanita; così pure viceversa la necessità in sè è la nozione. È cieca la necessità, in quanto che non vien compresa; epperò nulla è più assurdo del rimprovero di cieco fatalismo, che si fa alla filosofia della storia, quando questa imprende a considerare la necessità di ciò che è avvenuto. La filosofia della storia ottiene con ciò il carattere di una teodicea; e quelli che intendono onorare la divina provvidenza escludendone la necessità, per questa astrazione l'abbassano fino ad un cieco irrazionale arbitrio. La spregiudicata coscienza religiosa parla degli eterni inviolabili disegni di Dio; ed in ciò sta l'espressa ricognizione della necessità appartenente all'Essenza divina. L'uomo, nella sua differenza da Dio, per suoi particolari intendimenti e desiderii, si trasporta a fantasie e capricci; onde avviene che da' suoi fatti provviene tutt'altro di ciò che intendeva e voleva; mentre al contrario Dio sa ciò che vuole, non vien determinato nei suoi eterni voleri da accidenze intrinseche ed estrinseche, e compie irresistibilmente ciò che vuole. Il punto cardinale della necessità è di grande importanza in rapporto alle nostre intenzioni ed alla nostra condotta. Considerando come necessario ciò che avviene, questo appare a prima

vista una compiutamente non libera relazione. Gli antichi, si sa, comprendevano la necessità qual destino. Il moderno punto di partenza è quello della confidenza, che consiste nel frenare i proprii scopi ed interessi in vista d' ottenerne un compenso : il destino al contrario è sconfortante. Se noi consideriam più dappresso l' intendimento degli antichi in rapporto al destino, esso non ci presenta il concetto della costrizione, ma piuttosto della libertà; perocchè la costrizione è fondata nella fermezza dell'opposto; talchè quello che è ed avviene è a considerarsi in contraddizione di ciò che debbe essere ed avvenire. Nella maniera di pensarla degli antichi, al contrario, va posato che è quello che è; e mentre è, dev'essere come è. Con ciò non vi ha opposizione; e quindi non coercizione, non dolore, non sofferenza. Una tale fisonomia del destino è , come si è avvertito , per tutti i versi sconfortante; se non che tale maniera di sentirla non abbisogna di conforto; mentre la subbiettività non raggiunge il suo infinito significato. È un tal punto che bisogna riguardare come quello che distingue l'antica maniera di pensarla dalla nostra moderna cristiana. Quante volte s'intenda per subbiettività l' infinita immediata subbiettività con lo accidentale ed arbitrario contenuto delle particolari inclinazioni ed interessi, o meglio quello che si nomina persona, nell'enfatico senso della parola, a differenza della cosa (in quel senso col quale si dice a buon dritto convenire un che alla persona e non alla cosa), non possiamo fare a meno di maravigliarci del calmo abbandono degli antichi al destino, e di riconoscere tal maniera di pensarla come superiore e più nobile della moderna, la quale siegue i proprii egoistici subbiettivi scopi ; e quando si vede costretta a rinunciare al loro conseguimento , se ne consola promettendosene in altra guisa il compenso. Del resto la subbiettività non è la pura finita subbiettività che s' oppone alla cosa ; bensì, secondo verità , quella è la cosa immanente, e, quale infinita subbiettività , il vero della cosa stessa. Compreso così, il principio della confidenza ha tutt'altro e ben più elevato senso; ed è in tal senso che la religione cristiana deve riguardarsi come la religione della confidenza. Si sa che il cristianesimo insegna , voler Dio che tutti gli uomini si salvassero ; con che va riconosciuto che la subbiettività ha un merito infinito. La sorgente di conforto

della cristiana religione consiste precisamente nel riconoscere Dio come l'assoluta subbiettività; e poichè la subbiettività racchiude in sè il momento della specialità, perciò anche la nostra specialità non solo è riconosciuta come un'astrazione da negarsi, ma eziandio come un che a conservarsi. Le divinità degli antichi erano anche considerate come personali; ma la divinità di un Giove, di un Apollo ec. non è un reale, bensì una concezione; o, come si dice, tali Dei sono mere personificazioni, che come tali non conoscono se stessi, ma sono soltanto conosciuti. Questo difetto, e questa impotenza delle antiche divinità la si ritrova nella stessa religiosa coscienza de' nostri avi, i quali consideravano non gli uomini solo, ma pur gli Dei soggetti al destino (al πεπρωμένον, o al εἱμαρμένη), rappresentandosi il destino come la non isvelata necessità, impersonale, senza coscienza, e cieca. Al contrario il Dio del cristianesimo non solo è conosciuto, ma conosce altresì se stesso; e non solo è il concepito, ma ancora l'assolutamente reale personalità. Del resto una più diffusa trattazione del punto toccato va fatta nella filosofia della religione. Qui bisogna avvertir di quale importanza sia il comprendere ciò che riguarda l'uomo nel senso di quel vecchio proverbio: Ciascuno è il fabbro della propria felicità. Con ciò s' intende che all'uomo convenga solo goder di se stesso. L'opposta sentenza è quella, per la quale addebitiamo ciò che ne accade o agli altri uomini, o al disfavore delle circostanze, e cose simili. Questo è il principio della costrizione, ed insieme la sorgente dello scontento. Ove l'uomo riconosca che quanto lo contraddice non sia altro d'una evoluzione di se stesso, egli si riguarderà qual manchevole; ed in ogni cosa, che gli sopravvenga, crederà che non abbia luogo ingiustizia. L'uomo che vive scontento di sè e del suo destino, per causa della falsa opinione che gli si pratichi ingiustizia dagli altri, va incontro a molte insopportabili e dure cose. Veramente in tutto ciò che ne avviene vi ha molto di accidentale. Questo accidentale è fondato nella natura degli uomini. Ma poichè l'uomo ha la coscienza della propria libertà, non ruinerà l'armonia della sua anima e la pace del suo cuore col malvolere di ciò che gli accade. Essa è la considerazione della necessità quella che determina il contento o lo scontento degli uomini, epperò anche il loro destino.

148.

De'tre momenti della condizione, della cosa, dell'attività:

a. La condizione è α) il postulato: essa è posta come relativa alla cosa; ma al di fuori, essa esiste per sè come accidentale estrinseca circostanza senza riguardo alla cosa: tale postulato però, in questa accidentalità, riguardo alla cosa (che è la totalità), è una compiuta catena di condizioni. β) Le condizioni sono passive, si cangiano, per la cosa, in elementi, e passano nel contenuto della cosa: corrispondono a questo contenuto, e ne racchiudono l'intiera determinazione.

b. La cosa è pure α) un postulato: essa è posta come un intrinseco possibile; ed al di fuori, come un contenuto fermo per sè. β) Essa ottiene dallo sparire delle condizioni la sua estrinseca esistenza, la realizzazione della determinazione del suo contenuto, la quale corrisponde alle condizioni; cosicchè queste si mostrano nella cosa e passano nella stessa.

c. L' attività è α) una ferma esistenza per sè (un uomo, un carattere), ed ha la sua possibilità solo nelle condizioni e nella cosa. β) Essa è un movimento che trasporta le condizioni nella cosa, e questa in quelle nel lato dell'esistenza; producendo la cosa dalle condizioni preesistenti, e dando l'esistere alla cosa con l'evanescenza dello esistere proprio delle condizioni.

Questo processo è l'estrinseca necessità, in quanto che i tre momenti serbano l'uno rispetto all'altro il carattere di ferma esistenza. — Questa necessità ha un limitato contenuto nella cosa. E poichè la cosa è questo tutto nella semplice determinazione, essa nella sua forma è a sè estrinseca, estrinseca anche in se stessa e nel suo contenuto; e questa esteriorità della cosa è il limite del suo contenuto.

149.

La necessità in sè è l' una Essenza con sè identica, ma priva di contenuto, la quale apparisce in sè tale, che il suo diverso abbia il

carattere di ferma realtà: e questa identità, come assoluta forma, è l'attività dell'elevarsi nella mediazione, e la mediazione nell'immediato. Ciò che è necessario, lo è per un Altro, che si spezza nel motivo mediante (la cosa, l'attività), e nell'immediata realtà, un accidentale, che è pur condizione. Il necessario non lo è in sè e per sè, ma per via di Altro, quindi è desso un puro esser posto. Ma questa mediazione è del pari immediatamente il distrugger sè stessa: il motivo e la condizione accidentale son trasportati nell' immediato, onde l' esser posto sparisce nella realtà, e la cosa si fonde con se stessa. In simile ritorno a sè, il necessario è la mera incondizionata realtà. — Il necessario è tale per mezzo di una catena di circostanze: è tale mentre le circostanze tali sono ed insieme esso è tale; infine e tale perchè è così.

a. *Il Rapporto di sustanzialità.*

150.

Il necessario è in sè la relazione assoluta; cioè il processo (sviluppato ne' precedenti paragrafi) nel quale la relazione si eleva ad assoluta identità. Nella sua forma immediata esso è la relazione di sustanzialità ed accidentalità. L'assoluta identità di queste relazioni con sè è la sostanza come tale. Questa, come necessità, è la negatività di tale forma d' interiorità, e si pone quale realtà, e quale negatività di quella estrinsechezza, per la quale il reale, come immediato, è l'accidentale trapassante in altra realtà in forza della sua pura possibilità: un simile trapasso è la sustanziale identità quale produttività di forme.

151.

La sostanza è dunque la totalità degli accidenti, ne' quali svela, come loro assoluta negatività, cioè come assoluta potenza, la dovizia di ogni contenuto. Questo contenuto non è altro della manifestazione stessa; perocchè la determinazione in sè, riflessa nel suo conte-

nuto, è un momento della forma che trapassa nella potenza della sostanza. La sustanzialità è l'assoluta attività di forme, e la potenza della necessità; ed ogni contenuto, momento speciale a questo processo, è l'assoluta fusione della forma e del contenuto.

Dilucidazione. Nella storia della filosofia si trova la sostanza come principio della filosofia di Spinosa. Sul merito e significato di questa filosofia, vantata tanto e tanto discreditata, hanno avuto luogo, dopo il comparir di Spinosa, molti malintesi, e se ne è molto parlato. Si è elevato principalmente il rimprovero di ateismo, e quindi di panteismo contro il sistema di Spinosa; perciocchè Dio vi è compreso qual sostanza e solamente qual sostanza. Quello che debba pensarsi di tal rimprovero si ha dal luogo che occupa la sostanza nel sistema della logica Idea. La sostanza è un essenziale gradino nel processo dello sviluppo dell'Idea, ma non è l'Idea, non l'assoluta Idea, bensì l' Idea nella limitata forma di necessità. Ora Dio è senza meno la necessità, o, come si dice, la cosa assoluta, ma esso è insieme persona, e questo è il punto, cui Spinosa non raggiunse, ed in rapporto al quale bisogna confessare che la filosofia di Spinosa è rimasta indietro alla vera nozione di Dio costituente il contenuto della coscienza cristianamente religiosa. Spinosa era d' origine giudeo, onde nella sua filosofia ha avuto luogo la filosofica espressione di quell'orientale maniera di vedere, secondo la quale ogni finito si presenta come transitorio ed evanescente. Questo orientale pensamento della sostanziale unità forma il fondamento di un vero ulteriore sviluppo; ma non bisogna arrestarsi a quello: ciò che vi manca è l'occidentale principio dell'individualità, che venne prodotto nella monadologia di Leibnitz in filosofica forma, nello stesso tempo che lo spinozismo. Che se qui riguardiamo all'accusa di ateismo fatta alla filosofia di Spinosa, essa apparisce evidentemente priva di base; perocchè in detta filosofia non solo Dio non vien negato, ma piuttosto egli vien riconosciuto come il solo che veramente è. Nè si può pensare che Spinosa parlasse di Dio come del solo vero, senza che il Dio di Spinosa fosse il vero, epperò Dio. Con lo stesso dritto dovrebbero allora incolparsi di ateismo non solo le altre filosofie, che sonosi arrestate con le loro meditazioni ad un gradino subordi-

nato dell'Idea, non solo i giudei, i maomettani che conoscono Dio solo qual Signore; ma i molti cristiani altresì, che considerano Dio quale Essenza ignota, altissima, trascendente. Il rimprovero di ateismo fatto al sistema di Spinosa si riduce a questo, che in esso il principio della differenza, o limitazione, non tocchi il vero punto: onde questo sistema, rinnegando il mondo nel senso di un essere positivo, anzi che ateismo dovrebbe appalesarsi acomismo. Da ciò s'induce quello debba ritenersi circa l'accusa di panteismo. Il più delle fiate s'intende per panteismo una dottrina che considera le cose finite come tali, e'l loro complesso qual Dio: in tal caso non può farsi alla filosofia di Spinosa l'accusa di panteismo, perchè secondo la stessa alle cose finite ed al mondo principalmente non conviene la verità. Nel fatto questa filosofia è panteistica a motivo del suo acomismo. Il difetto di contenuto qui ravvisato è anche un difetto riguardo alla forma; perocchè Spinosa pone la sostanza a capo del suo sistema, e la definisce come identità del pensiero e della estensione, senza mostrare come egli abbia raggiunta tale differenza, e'l ritorno della stessa alla sostanziale unità. La ulteriore trattazione del contenuto va fatta col così nomato matematico metodo, presentando assiomi e definizioni cui si attaccano teoremi, la cui pruova poggia nell'intellettuale ricorso alle indimostrate proposizioni.— Benchè si ha costume di vantare la filosofia di Spinosa a causa delle forti conseguenze del suo metodo, anche da parte di quelli che ne rigettano il contenuto ed i risultati; pure questa approvazione della forma ha tanto poco fondamento, quanto l'incondizionata riprovazione del contenuto. Il difetto del contenuto di Spinosa consiste in ciò, che la forma non è immanente in quello, ma vi apparisce come estrinseca subbiettiva forma. La sostanza, quale vien compresa immediatamente da Spinosa senza precedente dialettica meditazione, è come universale negativa potenza, l'oscuro informe abisso che inghiotte ogni determinato contenuto annullandolo, e che non produce cosa positivamente ferma.

152.

Giusta il momento, nel quale la sostanza (qual potenza assoluta, potenza che si rapporta a se stessa come intrinseca possibilità, epperò si determina all'accidentalità) si diversifica dalla esteriorità che ne deriva, si ha propriamente la relazione di causalità, non avendosi nella prima forma della necessità, altro che la sostanza.

b. *La Relazione di causalità.*

153.

La sostanza è causa in quanto si riflette in se stessa nel suo passaggio all'accidentalità, ed è cosa originante: ma anche quando svanisce la riflessione in sè o la nuda possibilità, si pone come il negativo di se stessa, ed apporta un' azione, una realtà, che è posta, ma che pel processo dell' azione è necessaria.

La causa, quale cosa originaria, ha la determinazione di assoluta consistenza, ed una stabile fermezza a fronte dell' azione: ma essa è nella necessità di procedere all' azione, poichè dalla identità della necessità risulta la causalità. Non vi è contenuto nell' azione (di qualunque determinato contenuto si parli) che non sia nella causa: questa identità è quella stessa dell'assoluto contenuto: nonpertanto la determinazione formale, la causalità della causa, sparisce nell' azione, con la quale essa costituisce un effetto. Non per questo la causa è scomparsa, quasichè il reale non fosse altro che l' azione. Quindi l' effetto è immediatamente levato: esso anzi è la riflessione della causa in se stessa, la sua causalità; e nell' azione è la causa reale, e causa. — Che imperò la causa è in sè e per sè *causa sui*. Jacobi, forte nel suo unilaterale concetto di mediato, ha (nelle lettere sopra Spinosa, 2.ª ediz. p. 416) preso la *causa sui*, o, che val lo stesso l'*Effectus sui*, questa assoluta verità della causa, per un mero formalismo. Egli ha concesso che Dio non

debba esser determinato qual motivo, ma essenzialmente quale causa. Che da ciò non sia guadagnato quello che c' teneva di mira, verrebbe in chiaro con una profonda meditazione sulla natura della causa. Anche nelle finite cause e ne' loro concetti si appalesa la identità cennata, visto il contenuto: la pioggia, causa, e l' umidità, azione, sono la stessa esistente acqua. In rapporto alla forma, la causa (la pioggia) si perde nell'azione (l'umidità), e con essa la determinazione dell'azione (nulla esser senza causa) avvanzando l' indifferente umidità.

La causa è finita nell'ordinario senso della relazion causale, in quanto che il suo contenuto è finito come nella sostanza finita; ed in quanto che causa ed azione son concepite come due diverse ferme esistenze, quali appunto sono, allorchè in esse si fa astrazione della relazione di causalità. E poichè nel finito ci arrestiamo alla differenza delle determinazioni formali del loro rapporto, la causa a sua volta vien determinata come effetto od azione; la quale ha un' altra causa: e di qui un progresso di azioni e cause all' infinito. Lo stesso avviene per scala discendente; poichè l' azione, per la sua identità con la causa, vien determinata or come causa or come Altro, che a sua volta ha un'azione, e così via all'infinito.

Dilucidazione. Per quanto l' intelletto resista alla sostanzialità, per altrettanto è corrivo alla causalità, cioè alla relazione di causa ed azione. Quando si tratta di comprendere un contenuto come necessario, è nella relazion causale che la riflession dell' intelletto cerca un punto di appoggio per giungervi. Veramente questa relazione corrisponde alla necessità, ma essa non è che un lato del processo della necessità, la quale risulta dal toglier via la mediazione racchiusa nella causalità, e mostrarsi come semplice rapporto a se stessa. Fermandosi però a tale causalità, non si ha questa nella sua verità, ma come finita causalità; e 'l limite di tal rapporto consiste nel ritener ferma la differenza di causa e di azione. Ora queste non sono differenti, bensì identiche: e ciò trovasi nella volgare coscien-

za; quando noi diciamo della causa ch' essa sia tale in quanto abbia un' azione, e dell' azione, ch' essa sia tale in quanto che abbia una causa. Causa ed azione dunque sono lo stesso identico contenuto, differenti solo nel Fare e nell'Effettuarsi: la quale distinzion formale sparisce a sua volta, di guisa che la causa non solo è causa di un Altro ma anche di se stesso; e l'azione non solo è azione di un Altro ma anche di se stessa. La limitazione della cosa consiste in questo, che mentre causa ed azione sono identiche giusta la loro nozione, queste due forme si presentano distinte in modo che, essendo la causa anche azione e l' azione causa, quella non la è nel suo rapporto di causa, nè questa nel suo rapporto di azione. E quindi ritorna l'infinito progresso nella forma di un illimitato sèguito di cause, che è pure un illimitato seguito di azioni.

154.

L'azione è diversa dalla causa: quella come tale è un effetto. Intanto l' effetto è anche riflessione in sè ed un immediato; e l' agire della causa, il suo fare, è pur produrre, in quanto che si ritiene la distinzione dell' azione dalla causa. Si ha quindi presente un' altra sostanza, sulla quale avviene l'azione: e questa altra sostanza non è attiva, quale immediata negatività che si rapporta a se stessa, bensì passiva.

Ma come sostanza essa è pure attiva, distrugge la data immediazione e l' azione effettuata in sè; reagisce; valdire toglie l' attività della prima sostanza; la quale pure distrugge il suo immediato o l' operazione effettuata in sè, e quindi toglie l' attività dell' altra e reagisce. La causalità in conseguenza trapassa nel rapporto di reciproca reazione.

Benchè nella reciproca reazione la causalità non è posta nella sua vera determinazione, pure il progresso delle cause ed azioni infinito nella sua vera forma è svanito; perocchè il continuo seguir di cause ad azioni, e di azioni a cause è ripiegato in se stesso. Questo ripiegamento dell' infinito progresso

in una relazione rientrante in se stessa è quasi la semplice riflessione, che quella inconseguente ripetizione è sempre la medesima, cioè di una e di altra causa e del loro vicendevole rapporto. Lo sviluppo di questo rapporto, la reciproca reazione, è l'avvicendamento di diversi, non cause, bensì momenti, ne' quali ciascuno è posto per sè in forza dell' identità della causa con l'azione e viceversa, ponendosi così anche l' altro momento in forza della loro indivisibilità.

c. *La reciproca reazione.*

155.

Le determinazioni tenute per diverse nella reciproca reazione sono in sè la stessa cosa; e dall'un lato come dall'altro si ha la causa originaria, attiva, passiva ec. Onde l'effettuare scambievole, l'azione mutua, l' immediata causalità e l'effettuare reciproco son lo stesso. La causa, presa come prima, per ragione di sua immediazione, è passiva , effetto ed azione. La differenza tra le dette due cause è quindi vuota, ed in sè è lo stesso il presentarsi come sostanza evanescente nella sua azione, o come causa consolidantesi in tale agire.

156.

Tale identità inoltre è di per sè, perocchè tutta la reciprocità è il fare proprio della causa, e questo suo fare è il suo Essere. La nullità del diverso è non solo in sè o nella nostra riflessione (paragrafi precedenti); ma la stessa reciproca reazione consiste nel levare le date determinazioni, e cambiarle nell'opposte, e quindi nel posare quella nullità, che è in sè nel momento. Nella causalità si fa una azione, cioè si toglie la causalità; l'azione di una causa si fa reazione, e così via dicendo.

Dilucidazione. La reciproca reazione è la relazione di causalità posta nel suo completo sviluppo; ed a questa relazione la riflessione si rifugia quando nella considerazione delle cose non

mostrasi soddisfatta del punto di vista della causalità a motivo del cennato infinito progresso. Così p. e. nelle storiche meditazioni posta la dimanda: se i caratteri ed i costumi di un popolo siano la causa del loro governo e delle loro leggi, ovvero il risultato; queste due cose, caratteri e costumi da un lato, governo e leggi dall' altro, son comprese di modo che la causa nel suo stesso rapporto di causa sia anche risultato, e che il risultato nel rapporto di risultato sia pur causa. Lo stesso avviene nella considerazione della natura, e specialmente degli organismi viventi, i cui singoli organi e funzioni si mostrano nella relazione di reazione reciproca. La reciproca reazione è effettivamente la più lampante verità della relazione di causa ed azione, e sta, per dir così, alla soglia della nozione: ma per questo appunto non bisogna contentarsi dell'applicazione di codesta relazione, in quanto che si tratti di una comprensiva conoscenza. Se ci arrestassimo a considerare un dato contenuto sotto il punto di vista della reciproca reazione, nel fatto tal metodo saría vuoto di nozione: si avrebbe il nudo fatto, e rimarrebbe insoddisfacente la dimanda del mediato, cui propriamente s' applica la relazione di causalità. — L' insufficienza dell' applicazione del rapporto di reazion reciproca, considerata più davvicino, consiste in ciò, che questa relazione, invece di poter valutarsi come un equivalente della nozione, deve anzi essa stessa esser compresa; e ciò avviene dal perchè ambi i termini del rapporto, lungi dall'essere un dato immediato, sono (come si è detto) riconosciuti qua'momenti di una terza più elevata cosa, la nozione. — Se noi p. e. consideriamo i costumi del popolo spartano come risultato del loro governo, e questo come il risultato de'loro costumi, forse tale considerazione sarebbe esatta, ma non per questo soddisfa; mentre così non si comprendono nè il governo nè i costumi di quel popolo: e ciò avviene dal perchè tanto le due cennate cose quanto tutti i lati che mostrano la vita e la storia del popolo spartano si fondono nella nozione di questo.

157.

La pura reciprocità con se stesso è la necessità svelata o posta. Il ligame della necessità come tale è l' identità quasi interna e nascosa ; essendo identità di cose che valgono per reali, e la cui stabilità deve essere una necessità. Il passar della sostanza a causalità e reciproca reazione è fare che la consistenza sia l' infinito negativo rapporto a se stesso — Ho detto negativo; chè il diverso ed il mediato vi metton capo come ad un' originaria realtà ferma a fronte dell' altro : — ho detto infinito rapporto a se stesso, perocchè la loro consistenza è altresì la loro identità.

158.

In tal modo la verità del necessario è la libertà; e la verità della sostanza è la nozione, la consistenza che si diffrange in diversi consistenti, ma di guisa che la diffrazione sia a se stessa identica, e gli avvicendamenti, permanenti in loro stessi, siano solo in quella.

Dilucidazione. Dura si appella la necessità, e con diritto, in quanto ci fermiamo a quella come tale, ossia alla sua immediata forma. In essa si ha una circostanza, e meglio un contenuto, che ha in sè la sua fermezza; e nella necessità va compreso il sopraggiungere ad un contenuto un Altro, che sperde il primo. Questo è il duro ed il funesto dell' immediata od astratta necessità. L'identità delle due cose che appariscon ligate l'una all'altra dalla necessità, e che però corrono alla distruzione, è un intrinseco e non alla portata di coloro che son soggetti alla necessità. E la libertà pure, secondo un tal punto di vista, è l' astratta libertà, che non può salvarsi, se non per la distruzione di quello che si ha immediatamente.—Però, come si è visto finora, il processo della necessità è di modo che la data nuda estrinsechezza vien superata, manifestandosi l'intrinseco; per lo quale mostrasi che le cose connesse non sono nel fatto straniere l' una all' altra, bensì momenti di un tutto, de' quali ciascuno si fonde in sè e con sè nel rapporto all'altro. Questa è la manifesta-

zione della necessità nella libertà, la quale non è l'astratta negazione, benvero la concreta positiva libertà. Di qui s'intende come malamente si considerino la necessità e la libertà quasi opposte l'una all'altra ed escludentisi a vicenda. Veramente la necessità come tale non è la libertà; ma la libertà ha per suo postulato la necessità, e la contiene come svanita. L'uomo morale conosce il contenuto delle sue azioni come necessario e per sè valevole, e non crede per ciò infranta la libertà; anzi la ritiene per reale libertà ricca di contenuto, a differenza del capriccio riguardato qual possibile libertà vuota di contenuto. Un malfattore punito può considerar la pena incorsa quale limitazione di sua libertà; ma nel fatto non è la pena una strania forza che il domina, bensì la manifestazione delle sue proprie azioni; il che riconoscendo, si ritiene per colpevole. E questa è la più alta costanza degli uomini, il sapersi determinati dall'Idea assoluta; coscienza e condotta segnata da Spinosa come *amor intellectualis Dei*.

159.

La nozione è quindi la verità dell'Essere e dell'Essenza; imperocchè nel suo fermo immediato rilevasi la riflessione in sè; mentre il suo Essere di varia realtà non è in se stesso immediatamente di una manifestazione.

La nozione (mostratasi qual verità dell'Essere e dell'Essenza, che ritornano in quella come nel loro motivo) si è per converso sviluppata dall'Essere come dal suo fondamento. Questo procedere può considerarsi come un profondersi dell'Essere in se stesso, il cui interno si sveli per tale cammino, che è un trarre il perfetto dallo imperfetto. Considerato così un tale sviluppo, se ne è fatto rimprovero dalla filosofia. Il valore determinato, che qui hanno i superficiali pensieri d'imperfetto e perfetto, è la differenza che passa tra l'Essere come immediata identità, e la nozione come libera mediazione con se stessa. Poichè l'Essere si è mostrato come un momento della Nozione, questa si addimostra qual verità dell'Essere; in quanto che la riflessione in sè e'l dileguamento della

mediazione è l' effettuazione dell' immediato ; immediato identico col ritorno in sè, e la cui identità costituisce la libertà e la Nozione. Quando dunque il momento voglia dirsi imperfetto, la Nozione, che è il perfetto, deve svilupparsi dallo imperfetto, essendo essenzialmente lo sparire del suo postulato: ma è dessa che, ponendosi, costituisce il postulato, come si è mostrato nella causalità e meglio nella reciproca reazione.

La Nozione, determinata in rapporto all' Essere ed all' Essenza, è l' Essenza che ritorna all' Essere come semplice immediato, il cui apparire ha perciò realtà, e la cui realtà è un libero rilucere in se stesso. L'Essere così ha la nozione come un semplice rapporto a se stesso, o come l'immediato della sua unità in sè: l'Essere è una meschina determinazione, la minima di quelle che si appalesano nella Nozione.

Il passaggio della necessità alla libertà, o dal reale alla nozione è il più forte , mentre la consistente realtà deve pensarsi come preterita, e l' identità con le altre consistenti realtà aver tutta sua sustanzialità: quindi la nozione, che è appunto questa identità, è la più scabra. La sostanza reale come tale , la causa che nel suo esser per sè nulla vuol lasciar penetrare in sè, è soggetta alla necessità od al destino nel suo effettuarsi; e tale soggezione è anco più dura. All' incontro il pensiero della necessità è il disgravamento di quel duro; imperocchè è il fondersi di sè in altro , con se stesso — liberazione che non è l' imprecazione dell' astrazione; ma l' avere non l'altrui, benvero il proprio Essere e Fatto nelle realtà, (alle quali il reale è connesso pel ligame della necessità). Questa liberazione, come esistente per sè, appellasi Io; come sviluppata alla sua totalità, spirito libero; come sentimento, Amore; come godimento, Beatitudine. La grande intuizione della sostanza di Spinosa è in sè solo l'affrancarsi dal finito Esser per sè ; ma la Nozione stessa è per sè la potenza della necessità e reale libertà.

Dilucidazione. Quando la Nozione, come qui, si contrassegni qual verità dell'Essere e dell'Essenza, si potrebbe presentar la domanda: E perchè non si son prese le mosse dalla stessa ? Può rispondersi che trattandosi di meditazioni non si dee cominciar dalla verità, per-

chè allora questa, in principio, poserebbe su mere asserzioni, mentre la meditata verità bisogna si presenti al pensiero come tale. Se avessimo posta in capo alla logica la Nozione, come richiesto avrebbe il suo contenuto, definendola per l' unità dell' Essere e dell' Essenza, ci si sarebbe domandato: Che debbe intendersi per Essere e per Essenza , e come questi due vanno ad esser compresi nell' unità della Nozione. Epperò si sarebbe, solo in nome e non in fatto, dato principio con la Nozione; mentre il vero principio sarebbe stato costituito dall'Essere, come qui si è praticato; ma con la differenza che le determinazioni di Essere e di Essenza sariensi desunte immediatamente dal concetto, mentre al contrario , noi abbiamo riconosciuto l'Essere e l'Essenza, considerati secondo il proprio dialettico sviluppo, come elevantisi all'unità della Nozione.

TERZA PARTE DELLA LOGICA.

LA SCIENZA DELLA NOZIONE.

160.

La Nozione è la libera, sustanziale potenza, che è per sè, ed è totalità, in cui ciascuno de' momenti è l'intiero ch'essa è, posto con lui come unità indivisa. Per tal modo, nella sua identità, è il determinato in sè e per sè.

Dilucidazione. Il punto fondamentale della Nozione è quello dell' assoluto idealismo; e la filosofia è una compreensiva conoscenza in quanto che in esse tutto, che alla presente coscienza vale nella sua immediata consistenza, vien riconosciuto come momento ideale. Nella logica intellettuale si ha l' uso di considerar la nozione come una pura forma del pensiero, o meglio come un concetto universale, ed è a questa subordinata maniera d'intender la nozione che si rapporta la massima soventi ripetuta per ciò che riguarda sentimento e cuore: esser la nozione cosa morta, vuota, astratta. Nel fatto la cosa va proprio al rovescio, e la nozione è il principio di ogni vita, e quindi anche del puro concreto. Che ciò sia vero, si mostra come risultato del movimento logico fatto fin ora, e non abbisogna d' esser qui dimostrato. Per ciò che, a proposito della nozione, riguarda la opposizione fatta valere tra forma e contenuto, e presunta sol formale, questa insieme a tutte le altre opposizioni ritenute dalla riflessione come dialettiche, cioè evanescenti, rimangono indietro, e la nozione è quella che racchiude in sè come svanite tutte le primitive determinazioni del pensiero. Senonchè la Nozione ha a considerarsi qual forma, ma qual forma infinita creatrice, che racchiude e svolge la pienezza di ogni contenuto. Così pure può la nozione nomarsi astratta, quando per concreto s' intenda solo il sensibile concreto, e l'immediatamente sperimentabile: la nozione come tale non è palpabile; e quando si tratta di nozione bisogna che l' udito e la vista si tacciano. Similmente la Nozione, come si è avvertito, è pre-

cisamente il concreto, in quanto che racchiude l'Essere e l'Essenza, e quindi l' intiera ricchezza di queste due sfere , in unità ideale. Se i diversi gradi dell'Idea logica ponno esser considerati come una filza di definizioni dell'assoluto, la definizione dell'assoluto che or ci si presenta è questa : L' assoluto è la Nozione. Quindi bisogna comprendere la nozione in un diverso e più sublime significato di quello ha luogo nella logica intellettuale, secondo la quale la nozione va considerata soltanto come una vuota forma del nostro subbiettivo pensiero. Qui però si potrebbe obbiettare, avendo la Nozione nella logica speculativa un senso tanto diverso da quello che si attacca a tal vocabolo , perchè questo diverso chiamasi pur Nozione , dando ansa a frantendersi e confondersi ? A tale quistione va risposto, che per grande sia la distanza tra la Nozione della logica formale , e quella della speculativa , pure , considerandole più accuratamente , si trova che questo più profondo significato non è estraneo al comune uso del linguaggio quanto potrebbe sembrare. Si dice comunemente: deriviamo il contenuto, p.e. le determinazioni giuridiche riguardanti la proprietà, dalla nozione di proprietà; e viceversa, rapportiamo il contenuto alla nozione. Con ciò si riconosce che la Nozione non è in sè una forma senza contenuto; imperocchè in tal caso nulla potrebbe derivarsene, e col rapportare un dato contenuto alla vuota forma della Nozione quello verrebbe spogliato della sua determinazione, ma non riconosciuto.

161.

Il procedere della Nozione non è trapassare o rilucere in Altro, ma sviluppo; perocchè, posta la diversità immediata, e l'identità dell' una con l'altra e con l' intiero, la determinazione è il libero Essere dell'intiera nozione.

Dilucidazione. Il trapassare in Altro è il dialettico processo della sfera dell' Essere, e l' Apparire in Altro il processo della sfera dell' Essenza. Al contrario il movimento della Nozione è sviluppo , per lo quale si pone quello stesso che era dato. Nella natura è la vita organica che corrisponde al grado di nozione. Così sviluppasi p. e. la

pianta dal suo seme: ma questo racchiudea già la pianta in sè, sebbene idealmente. Onde non se ne deve intendere lo sviluppo così quasi che le diverse parti della pianta, radice fusto foglie ec., fossero già realmente nel seme sebben più piccole: questa è l' ipotesi dell' introesistenza, il cui difetto sta nel considerar come reale ciò che è dato idealmente. L' esatto in questa ipotesi è che la nozione nel suo processo rimane in se stessa; e per essa, giusta il contenuto, nulla di nuovo vien posto, ma si effettua solo una trasformazione. Questa natura della nozione, di mostrarsi nel suo processo come sviluppo di se stessa, è quella che si tien presente quando si parla d'idee innate, o si consideri con Platone ogni imparare un sovvenirsi: il che non deve comprendersi di modo, che il contenuto della coscienza educata per lo studio fosse già nella stessa coscienza come determinata esplicazione. Il movimento della nozione è da considerarsi come un giuoco: l' Altro posto da quel movimento, in fatto non è un Altro. Nella cristiana dottrina si confessa questo, ritenendo che Dio non solo ha creato un mondo, il quale gli sta di contro come un Altro; ma ha pure dall' eternità generato un figlio, nel quale egli è in se stesso come spirito.

162.

La scienza della nozione si divide 1° nella scienza della nozione subbiettiva o formale, 2° nella scienza della nozione determinata all'Immediato, ossia dell'obbiettività, 3° nella scienza dell'Idea, del subbietto-obbietto, unità della nozione e dell' obbiettività, assoluta verità.

La logica ordinaria abbraccia materie, che qui si presentano come una parte della terza parte dell' intiero, ed oltre a ciò le sopracennate così dette leggi del pensiero, e certe conoscenze di logica applicata cui si ligano materiali psicologici metafisici ed anche empirici, stantechè le finite forme del pensiero per sè non soddisfano. Con ciò questa scienza ha perduta la sua fisonomia. Quelle forme, che non appartengono alla propria circoscrizione della logica, son

del resto prese come determinazioni del conscio pensiero, ma intellettuale, non razionale.

Le precedenti logiche determinazioni, le determinazioni dell' Essere e dell' Essenza non sono pure determinazioni del pensiero: nel loro trapasso, nel dialettico momento, nel loro riedere in sè, nella totalità, mostransi qual nozione. Ma esse sono determinate nozioni (vedi § 84 e 112), nozioni in sè, o che val lo stesso, per noi; però che l'Altro, in cui tal determinazione trapassa o nella quale apparisce qual relativa, non vien determinato come particolare; nè il suo terzo si pone come individuo o subbietto; inoltre non essendo quelle l'universale, non vien posta la libertà, identità delle determinazioni e loro opposti. Quello che s'intende ordinariamente per nozione sono determinazioni intellettuali, ed anche universali concetti; epperò soprattutto finite determinazioni (vedi § 62.).

La logica della nozione vien riguardata come scienza formale, che attende alle forme, come tali, della nozione, del giudizio, del raziocinio, senza prender cura della verità, che si fa dipendere dal contenuto. Se le forme logiche della nozione fossero morti, inerti, indifferenti serbatoi di concezioni o pensieri, la loro conoscenza saría per la verità una superflua inutile storia. Nel fatto però le forme della nozione sono lo spirito vivente del reale; e nella realtà è vero sol quello che, in forza di queste forme, per sè ed in sè è vero. La verità di queste forme per se stesse non fu mai considerata e scrutata, e molto meno la loro necessaria reciproca dipendenza.

A. LA NOZIONE SUBBIETTIVA.

a. LA NOZIONE COME TALE.

163.

La nozione come tale racchiude il momento dell'universalità, quale libera identità con se stessa, nella sua determinazione; il momento della particolarità, determinazione in cui l'universale indisturbato rimane uguale a se stesso; e 'l momento dell'individualità, ri-

flessione in sè delle determinazioni di universalità e particolarità, la cui negativa identità con sè è il determinato in sè e per sè, ed insieme l'identico con sè o l'universale.

L' individuo è la stessa cosa che il reale ; senonchè quello, procedendo dalla nozione , si pone come universale e negativa identità con se stesso. Il reale, essendo in sè, ossia immediatamente l'unità dell'Essenza e dell'Esistenza, può agire: l'individualità della nozione però non è che l' agente, non già per effettuare un'altra cosa come la causa nella sua manifestazione, ma l'agente di se stessa. L' individualità però non deve prendersi nel senso d' immediata individualità, secondo la quale noi parliamo di uomini e cose individue : una tale determinazione d'individualità procede dal giudizio: quel momento della nozione è esso stesso l'intiera nozione ; ma l' individualità, il subbietto è la nozione posta come totalità.

Dilucidazione 1.ª Quando si parla di nozioni, ordinariamente si ha innanzi agli occhi solo l'astratta universalità, e si usa definir la nozione per una concezione universale. Quindi si parla della nozione di colori, piante, animali ec. come se la nozione sorgesse dal trasandare ciò che distingue l'uno dall'altro i diversi colori, le piante, gli animali ec., e dal ritenere ciò che han di comune. È così che l'intelletto intende la nozione; ed il sentimento ha dritto di dichiarare tali nozioni vacue, insignificanti, puri schemi ed ombre. Intanto l'universale della nozione non è un che di comune , il quale ha sua consistenza a fronte del particolare; ma anzi è il particolarizzantesi (specificante), che nel suo Altro rimane in sè con una luce senza velo. È di gran peso, tanto per la scienza che per la condotta pratica , di non cambiare il comune col vero generale, con l' universale. Ogni rimprovero, che da parte del sentimento va fatto al pensiero in generale , e più al filosofico pensiero , in vista del periglio che si pretende avervi nello spinger troppo il pensiero , ha suo fondamento nel detto sbaglio. L'universale, nel suo vero comprensivo significato, è tal pensiero; che, può dirsi, ha costato secoli, e non

è giunto a piena conoscenza se non pel cristianesimo. I cultissimi greci non hanno conosciuto nè Dio e neppure gli uomini nella loro vera universalità. Gli dei de'Greci erano le particolari potenze dello spirito; ma il Dio universale, il Dio delle nazioni era per gli Ateniesi un Dio sconosciuto. Così ponevasi tra' greci stessi ed i barbari un assoluto abisso; e gli uomini come tali non veniano riconosciuti nel loro infinito valore e dritto. Si è fatta la dimanda, onde provvenga che dalla moderna Europa sia scomparsa la schiavitù; e si è portata per la spiega di simil fenomeno or questa or quella particolare circostanza. Il vero fondamento, per lo quale nell'Europa cristiana non vi ha più schiavi, non deve cercarsi in altro che nel principio dello stesso cristianesimo. La religione cristiana è la religione della libertà assoluta, e solo pel cristiano l'uomo, come tale, vale nella sua illimitazione ed universalità. Ciò che manca allo schiavo è il riconoscimento della sua personalità; e 'l principio della personalità è quello della universalità. Il padrone considera lo schiavo non come persona, ma come cosa senza personalità; e lo schiavo non vale per Io in sè stesso; ma il suo padrone è il suo Io. La cennata differenza tra il mero comune ed il vero universale trovasi espresso in modo significante nel famoso contratto sociale di Rousseau, dove si dice che le leggi di uno Stato proceder debbano dalla volontà universale (*volonté générale*) e non dalla volontà di tutti (*volonté de tous*). Rousseau avrebbe fornito, in rapporto alla teoria degli Stati, qualche cosa di più profondo, se avesse tenuta ferma innanzi agli occhi questa differenza. La volontà universale è la nozione della volontà, e le leggi sono le particolari determinazioni della volontà fondate su questa nozione.

Dilucidazione 2.ª Riguardo alle restanti disquisizioni della logica intellettuale circa l'acquisto e la formazione delle nozioni, bisogna avvertire che noi non formiamo le nozioni, e che queste non debbono considerarsi come acquisti. Certamente la nozione non è solamente l'Essere o l'Immediato, ma alla stessa conviene altresì la mediazione; ma questa sta in se stessa, e la nozione è il mediato per sè e con se stesso. Egli è malamente inteso esser gli obbietti che formano il contenuto de'nostri concetti, su' quali la nostra subbiettiva attività, per le cennate operazioni dell'astrarre e sintesizzare di ciò

che è comune agli obbietti, formi la nozione. Al contrario la nozione è il vero Primo, e le cose stanno per l' attività della nozione in esse immanente e manifestantesi. Nella nostra religiosa coscienza è ciò chiaro, quando si dice: Dio ha creato il mondo dal niente; oppure si esprime: Il mondo e le finite cose procedono dalla pienezza de' divini pensieri, de' divini consigli. Con ciò si riconosce che il pensiero, o più esattamente, la nozione è l'infinita forma, ossia la libera creatrice attività, che non ha d'uopo di una presupposta estrinseca materia per realizzarsi.

164.

La nozione è il mero concreto, mentre la negativa identità con se stessa, che per esser determinata in sè e per se è individualità, forma il suo rapporto a se stessa, ossia l'universalità. I momenti della nozione non ponno esser presi separatamente: le determinazioni della riflessione debbono valere ciascuna per sè, segregata dall' opposta; ma poichè nella nozione è già posta la loro identità, ciascun suo momento deve esser compreso insieme con gli altri.

Universalità, particolarità, individualità, astrattamente prese, sono lo stesso che Identità, Diversità, Motivo. Ma l'universale è l'identico con sè, precisamente nel senso, che in lui son pur contenuti il particolare e l'individuale. Inoltre il particolare è il diverso o la determinazione, ma nel senso ch' esso è lo universale. Così pure l' individuale ha il significato di esser subbietto, fondamento che racchiude i generi e le specie ed è sostanziale. Questa è l'effettiva indivisibilità del momento nella sua differenza (§ 160) e fa la chiarezza della nozione, nella quale il diverso non apporta frazione od offuscamento nella sua limpida trasparenza.

Niente si ode più frequentemente dire di questo: che la nozione è l'astratto. Ciò è esatto; in quanto che il suo elemento è il pensiero, e non il concreto sensibile; ed in quanto che la nozione non è ancora l' Idea. In questo senso la subbiettiva

nozione è puramente formale, ma non quasi potesse avere altro contenuto fuor che se stessa. La nozione come assoluta forma è ogni determinazione, quale è nella sua verità. Benchè astratta, la nozione è il concreto, il pretto concreto, il subbietto come tale: l'assoluto concreto è lo spirito (vedi Oss. al § 159), cioè la nozione in quanto che come nozione esiste differenziandosi dall'obbiettività, la quale però non ostante la diversità rimane *sua*. Ogni altro concreto, per ricco che sia, non è così intrinsecamente identico con sè, e, quindi, non così concreto se tuttavia intendesi per concreto una estrinseca coesistente moltiplicità. Quelle che son nomate nozioni, e propriamente determinate nozioni, p. e. uomo, casa, animale, sono semplici determinazioni ed astratte concezioni; astrazioni che prendono dalla nozione solo il momento di universalità, tralasciando la particolarità e l'individualità, e che perciò non solo sviluppate dalla nozione, ma astratte da essa.

165.

Il momento della individualità pone prima il momento della nozione come diverso, perocchè essa è la sua negativa riflessione in sè e quindi il libero distinguersi da quella come prima negazione: con la qual cosa si pone la determinazione della nozione, ma come particolarità; cioè si pone che i diversi hanno l'uno a fronte dell' altro primamente solo la determinazione di momenti della nozione, e poi anche l'identità, per la quale l'uno è l'altro. Questa effettuata specificazione della nozione è il giudizio.

L' usuale classificazione di nozioni in chiare, precise ed adequate non appartiene alla nozione, ma alla psicologia, in quanto che sotto il nome di nozioni chiare e precise s'intendono i concetti, nel primo caso astratti, e semplicemente determinati; nel secondo portanti un contrassegno, cioè una determinazione a segnale della loro subbiettiva cognizione. Nulla rileva tanto l'esteriorità, e la cattiva provvenienza origine della logica, quanto la prediletta categoria del contras-

segno. L'adequato allude più alla nozione, anzi all'idea; ma non esprime se non il formale dell'accordo di una nozione od anche di un concetto con l'obbiettiva cosa estrinseca. Le nozioni così dette subordinate e coordinate hanno per fondamento la illogica distinzione di universale e particolare, e del loro relativo rapporto in una estrinseca riflessione. La numerazione delle specie di nozioni concrete e contraddittorie, affermative e negative, non è altro che la scelta accidentale delle determinazioni del pensiero appartenenti alla sfera dell'Essere e dell'Essenza, le quali sonosi già considerate, e non hanno che fare con la determinazione stessa della nozione come tale. La vera distinzione della nozione, in generale, particolare ed individuale, in tanto costituisce diverse specie della stessa, in quanto che per una estrinseca riflessione vengon ritenute l'una fuori dell'altra. L'immanente distinzione della nozione si presenta nel giudizio, poichè giudicare è determinar la nozione.

b. IL GIUDIZIO.

166.

Il giudizio è la nozione nella sua particolarità, come diverso rapporto de'suoi momenti, che son posti quali esistenti per sè ed insieme identici con se stessi, non l'uno con l'altro.

Volgarmente si pensa nel giudizio primamente alla consistenza degli estremi, del subbietto e del predicato, quasi che quello sia una cosa od una determinazione per sè, ed il predicato un'universale determinazione estrinseca al subbietto, esistente nella propria testa; i quali però vengano ravvicinati e quindi giudicati. Ma quando la copula È afferma il predicato del subbietto, sparisce quello estrinseco subbiettivo sussume-

re (1), ed il giudizio vien preso come la determinazione dell' obbietto stesso. — Il significato etimologico del giudizio (Ur-theil) nella lingua alemanna è profondo, ed esprime per primo l' unità della nozione (Ur), ed indi la distinzione di questa come partizione del primitivo (Theil); ed il giudizio in verità è tale. L'astratto giudizio è la proposizione: L' individuale è l'universale. Queste sono le determinazioni, che hanno l'uno a fronte dell' altro il subbietto ed il predicato, prendendo i momenti della nozione nella loro immediata determinazione o primitiva astrazione. Le proposizioni: il particolare è l' universale, e l' individuale è il particolare; appartengono alle ulteriori determinazioni del giudizio. Dee considerarsi come una meravigliosa mancanza di riflessione il non trovar confessato nelle logiche questo fatto, che in ogni giudizio si pronuncii la proposizione: L'individuale è l' universale, o più determinatamente: Il subbietto è il predicato (p. e. Dio è l' assoluto spirito). Certamente le determinazioni di individualità ed universalità, di soggetto e predicato, sono anche diverse; ma questo non toglie il fatto universale, che in ciascun giudizio quelle si affermano come identiche.

La copula È viene dalla natura della nozione per esser questa identica con se stessa nella sua estrinsecazione: l' individuale e l' universale, come suoi momenti, son tali determinazioni che non ponno venire isolate. Le primitive determinazioni della riflessione hanno nelle loro relazioni anche il rapporto dell' una all' altra; ma la loro dipendenza reciproca è quella dell' Avere, e non dell' Essere, che è l' universalità, ossia l' identità posta come tale. Il giudizio è perciò la vera particolarizzazione della nozione, perocchè esso è la determinazione o distinzione di quello, che nonpertanto rimane universale.

(1) Voce latina, in uso presso gli Scolastici, i suoi radicali sono *Sub-Sumere*, prendere estrinsecamente. *Il traduttore.*

Dilucidazione. Si ha costume di considerare il giudizio, come la sintesi di nozioni, ed anzi di nozioni distinte. Il vero di tale considerazione è che la nozione effettua il giudizio, ma si presenta in esso nella forma di diverso. Però è falso il parlar di nozioni distinte, mentre che la nozione come tale, benchè concreta, è essenzialmente una, ed i diversi momenti racchiusivi non debbono considerarsi di specie diversa. Similmente è falso il parlar di sintesi in fatto di giudizii, stantechè, quando si parla di legame, il sintesizzato dovrebbe esser pensato per sè anche senza sintesi. Una tale estrinseca maniera di vedere si fa più determinata quando si dice del giudizio, che questo nasce dell'accoppiarsi un soggetto ad un predicato. Con ciò il subbietto vale come estrinsecamente stabile per sè, ed il predicato come una cosa che si rinviene nella nostra testa. Questa concezione in verità contraddice la copula È. Quando diciamo: questa rosa è rossa, oppure: questo quadro è bello, confessiamo non esser noi che attribuiamo alla rosa il rosso ed alla pittura il bello; ma esser queste le proprie determinazioni di tali obbietti. — Un'ulteriore mancanza della maniera volgare di considerare il giudizio nella logica formale, consiste nell'apparire, secondo essa, il giudizio come qualche cosa di accidentale, e nel non mostrare il passaggio dalla nozione al giudizio. Intanto la nozione non è, come l'intelletto opina, un che stagnante in sè senza progresso; è anzi l'infinita forma, il mero attivo, il *punctum saliens* di ogni vitalità, e quindi ciò che distingue sè da se stesso. Questa frazione della nozione ne' diversi suoi momenti, posta per la propria sua attività, fa il giudizio, il cui significato perciò è a prendersi quale particolarizzazione della nozione. Questa è già in sè il particolare, però nella nozione come tale il particolare non è posto, ma trovasi in visibile identità con l'universale. Così un seme racchiude, come si è già avvertito (Diluc. al § 160) le particolarità delle radici, de' rami, delle foglie ec., senonchè queste particolarità sono prima date, e poi poste dallo sviluppo del seme, che dee considerarsi come il giudizio della pianta. Questo esempio può esser utile anche ad avvertire che nè il giudizio nè la nozione sieno reperibili nella nostra testa e formabili da noi. La nozione è l'immanente delle cose, mentre le cose son quelle che

sono; ed intendere un obbietto significa conoscerne la nozione; e procedendo a giudicar gli obbietti, non è per nostra attività subbiettiva che si attribuisce all'obbietto questo o quel predicato; bensì consideriamo l'obbietto nella determinazione posta dalla nozione.

167.

Il giudizio viene, nell'ordinario subbiettivo senso, riguardato come un'operazione, come una forma che avviene soltanto nel conscio pensiero. Ma questa distinzione non è data dalla logica: il giudizio deve prendersi universalmente. — Tutte cose son giudizio, cioè individualità, che hanno una universalità od intrinseca natura; ovvero sono universali individualizzati: l'universalità distinguesi in sè dalla individualità, ma in pari tempo l'è identica.

Quel subbiettivo significato del giudizio, secondo il quale sono io che attribuisco al subbietto un predicato, contraddice all'obbiettiva espressione del giudizio: la rosa è rossa; l'oro è metallo ec. Non son io che attribuisco alla rosa, all'oro qualche cosa. — I giudizii si distinguono dalle proposizioni: queste racchiudono una determinazione del subbietto, che non istà con esso nella relazione di universalità, come sarebbe una circostanza, un singolo fatto, e cose simili: Cesare è nato in Roma nel tale o tale anno; ha fatta una guerra di 10 anni nelle Gallie: ha traversato il Rubicone ec. queste sono proposizioni, non giudizii. È inoltre una sciocchezza il dire che possono ridursi a giudizi le seguenti proposizioni: Io ho dormito bene stanotte, ovvero: Presentate le armi. Senonchè la proposizione: Un cocchio si spinge innanzi, sarebbe un vero giudizio subbiettivo, quante volte si dubitasse se il mobile si fosse un cocchio, o non l'obbietto muoversi ma piuttosto il punto dal quale si considera; ed allora l'interesse sarebbe di trovar la determinazione del concetto non convenientemente determinata.

168.

Il punto cardine del giudizio è la limitazione, e la limitazione della cosa consiste appunto nell'essere un giudizio, nell'esservi davvero unificate la sua esistenza e la sua natura universale (il suo corpo e la sua anima), senza di che le cose sarebbero niente; ma importa che questi suoi momenti sien diversi e divisibili.

169.

Nel giudizio astratto: l' individuale è l' universale, il subbietto, qual negativo che si rapporta a se stesso, è l' immediato concreto; ed il predicato al contrario l'astratto, l'indeterminato, l' universale. Ma poichè essi son fusi insieme per via dell' È, il predicato ancora nella sua universalità deve contenere la particolarità del subbietto; onde il predicato si fa particolare; e questa è la identità posta nel subbietto e nel predicato, come l'indifferenza a fronte di questa differenza di forma è l'identità posta nel contenuto.

Il subbietto ha nel predicato la sua espressa determinazione o contenuto; esso per sè è un nudo concetto o vuoto nome. Ne' giudizi: Dio è il realissimo, l' assoluto è identico con sè; Dio, l' assoluto son nudi nomi, e quello che è il soggetto vien detto nel predicato. Ciò che esso si fosse, come concreto, non vien pensato in questo giudizio (vedi § 31).

Dilucidazione. Dicesi essere il subbietto ciò di cui si afferma qualche cosa, e 'l predicato ciò che si afferma. Questa è una trivialità, che non c' impara nulla di preciso circa la differenza de' due. Il subbietto, giusta tal pensare, è l' individuale, ed il predicato l'universale. Nell' ulteriore sviluppo del giudizio avviene che il subbietto non resta l'immediato individuale, ed il predicato non l'astratto universale; e quindi il subbietto consegue il significato di particolare ed universale, ed il predicato quello di particolare ed individua-

le. Questo scambio di significato de'due termini del giudizio è quello che trova luogo in ambe le denominazioni di subbietto e predicato.

170.

Per ciò che riguarda una più precisa determinazione del soggetto e del predicato, il primo, come negativo rapporto a se stesso (vedi Diluc. a' § 163, 166) è il fermo che sta di base, in cui il predicato ha la sua consistenza, ed è ideale (inerisce al soggetto); e poichè il subbietto è principalmente ed immediatamente concreto, il determinato contenuto del predicato è sol una delle molte determinazioni del subbietto; e questo è più ricco e comprecnsivo del predicato.

Viceversa, il predicato è l' universale per sè consistente, ed indifferente se il subbietto sia o non sia: esso oltrepassa il subbietto, lo sussume sotto di sè, e si protende, da sua parte, più che il subbietto. Il determinato contenuto del predicato forma solo l' identità (vedi § preced.) di ambendue.

171.

Subbietto, predicato, e il determinato contenuto, ossia l'identità, nel giudizio son posti come diversi nel loro stesso rapporto, e come estrinseci l' uno all' altro. Però in sè, cioè secondo la nozione, essi sono identici, perocchè la concreta totalità del subbietto non istà nell' essere un' indeterminata moltiplicità, benvero una individualità, il particolare e l'universale in una identità; ed è questa identità che sta nel predicato (§ 170). Inoltre nella copula si pone l'identità del subbietto e del predicato, ma come un astratto È. Secondo la quale identità il subbietto è a porsi anche nella determinazione del predicato; onde questo altresì ottiene la determinazione dell' altro, e la copula si completa. Così avviene l' ulteriore determinazione del giudizio in raziocinio, per via della copula ricca di contenuto. Più precisamente l' ulterior determinazione del giudizio è la determinazione della già

astratta sensibile universalità in totalità, generi e specie, e nella sviluppata universalità della nozione.

Il riconoscere l'ulteriore determinazione del giudizio dà una consistenza, un senso a quelli, che si usa trattare quali modi del giudizio. L'enumerazione solita, oltrechè si presenta come accidentale, è pur qualche cosa di superficiale ed anche rozza e barbara in fatto di distinzioni: la divisione de' giudizi in positivi, categorici, ed assertori è in parte aerea, in parte indeterminata. I diversi giudizi debbono riguardarsi come necessariamente conseguenti l'uno dell'altro, come ulteriori determinazioni della nozione, non essendo il giudizio altro che la nozione determinata.

In rapporto ad ambe le trascorse sfere dell' Essere e dell' Essenza, le nozioni determinate, come giudizi, sono riproduzioni di queste sfere, ma poste nel semplice rapporto della nozione.

Dilucidazione. Le diverse specie del giudizio non son da comprendersi come empirica moltiplicità, ma come una totalità determinata dal pensiero; e l' aver fatta valere questa riflessione forma un gran merito per Kant. Benchè la divisione de' giudizii in giudizii di qualità, quantità, relazione e modalità, fatta da Kant secondo lo schema della sua tavola di categorie, sia da reputarsi insoddisfaciente, parte per la formale applicazione dello schema delle categorie, parte pel suo contenuto; pure in fondo alla stessa vi ha l' esatta veduta per la quale bisogna determinare le diverse specie di giudizio a seconda delle forme universali della stessa logica idea. Che però noi fissiamo tre precipue specie di giudizii corrispondenti a' tre gradi dell'Essere, dell' Essenza e della Nozione. La seconda di tali specie corrisponde al carattere dell'Essenza, come al gradino della differenza, ed è quindi in sè duplicata. L'intrinseco motivo del sistemare il giudizio dee cercarsi in ciò, che, essendo la nozione l' ideale unità dell'Essere e dell'Essenza, lo sviluppo di essa producendosi in giudizio, deve riprodurre ambo questi gradi in forma razionale, mentre

essa stessa la nozione mostrasi qual determinatrice del vero giudizio. Le diverse specie del giudizio non istanno l'una accanto all'altra a pari passo, ma debbono considerarsi come graduate, e la loro differenza posa sulla logica significazione del predicato. Questo vero trovasi anche nell'ordinaria coscienza, quando si attribuisce una debole forza di giudizio a coloro, che pronunciano solo giudizi di questa specie: Il muro è verde, la stufa è calda ec.; mentre pensiamo che si sappia davvero giudicare, quando si tratta di pronunciare se un lavoro artistico sia bello, se un'azione sia buona. Ne' giudizii della prima specie il contenuto si appalesa come astratta qualità, per affermar la cui presenza basta l'immediata osservazione: ma quando si affermi di un lavoro artistico la bellezza, o d'un' azione la bontà, bisogna paragonare l'obbietto con ciò ch'esso debbe essere, cioè con la nozione.

α) *Giudizio qualitativo.*

172.

Il giudizio immediato è quello dell'Esser determinato: il subbietto vi è posto nell' universalità del suo predicato, che è un'immediata, epperò sensibile qualità. Di qui nasce I il giudizio positivo: L'individuale è il particolare. Ma l'individuale non è il particolare, e precisamente tale individuale qualità non corrisponde alla concreta natura del subbietto: onde II il giudizio negativo.

È essenziale logico pregiudizio, che tali giudiziii come: La rosa è rossa, ovvero la rosa non è rossa, possano racchiudere verità. Possono, al certo, essere esatti nella limitata sfera dell' osservazione, del finito concetto o pensiero; ma quanto al contenuto, un che limitato non è mai per sè vero. La verità però riposa sulla forma, cioè sulla nozione posta e sulla corrispondente realtà. Tale verità non si dà ne' qualitativi giudizii.

Dilucidazione. Esattezza e verità sono nell'ordinario della vita con-

siderati qua' sinonimi, e si parla della verità di un contenuto come se si parlasse della sua esattezza. L' esattezza riguarda il formale accordo de' nostri concetti col loro contenuto, comunque questo siasi formato; mentre la verità consiste nell' accordo dell' obbietto con se stesso, ossia con la sua nozione. Può essere esattamente detto: il tale è infermo, il tale ha rubato; ma tal contenuto non è vero; perchè un corpo infermo non si accorda con la nozione della vita, ed il furto è tal fatto, che non corrisponde alla nozione de' fatti umani. Da questi esempi può comprendersi che, per quanto possa essere esatto un giudizio immediato, nel quale si affermi un'astratta qualità di un immediato individuo, niuna verità può racchiudere; perciocchè il subbietto ed il predicato non vi stanno nella relazione di realtà e nozione. Inoltre la non verità de' giudizii immediati consiste nell'incorrispondenza della forma e del contenuto. Quando si dice: questa rosa è rossa, sta nell' essenza della copula unificare il subbietto col predicato: intanto la rosa, qual concreto, non è solo rossa, ma odorosa altresì, ha una determinata forma, e molte altre determinazioni non inchiuse nel predicato rossa: dall'altro lato questo predicato, come astratto universale, non conviene solo al cennato subbietto; essendovi molti altri fiori ed obbietti, rossi del pari. Negl'immediati giudizii il subbietto e 'l predicato si toccano solo in un punto, ma non combaciano. È ben diversa la cosa ne' giudizii di nozione. Quando si dice: Quest'azione è buona, esso è un giudizio di nozione: si avverta che ne' medesimi tra il subbietto e 'l predicato non v' ha quella relazione larga ed estrinseca, che si trova ne' giudizii immediati; mentre in questi il predicato consiste in un'astratta qualità, che può e non può convenire al subbietto: nel giudizio di nozione al contrario il predicato è l'anima del subbietto, per la quale questo vien determinato come il corpo di una tale anima.

173.

Nella negazione rimane il rapporto del soggetto al predicato, il quale è come un relativo universale, la cui determinazione si neghi. La rosa non è rossa, significa che essa ha un colore, sebben diver-

so: il che ricostituisce un giudizio positivo. L' individuale intanto non è l' universale: quindi distinguesi il giudizio (III) in 1) giudizio identico, vuoto identico rapporto: L'individuale è l'individuale, e 2) nella data completa incorrispondenza del subbietto e del predicato, giudizio infinito.

Esempi dell'ultimo giudizio sarebbero: Lo spirito non è elefante, il leone non è tavola ec.: proposizioni altrettanto insulse che le identiche: il leone è leone, lo spirito è spirito. Queste proposizioni sono la verità de' giudizi immediati, così detti qualitativi; ma non sono giudizii; e possono prodursi solo in un pensiero subbiettivo, che si fermi anche ad un' astrazione non vera. Obbiettivamente considerati esprimono essi la natura di quella cosa che è, della sensibile cosa, che è vuota identità, ovvero pieno rapporto; consistente nel qualitativo esser altro di ciò cui si rapporta, cioè nella completa incorrispondenza.

Dilucidazione. Il giudizio negativo infinito, nel quale non ha luogo rapporto di sorta tra il subbietto e 'l predicato, vien riportato nelle logiche formali come una insulsa curiosità. Nel fatto però tale infinito giudizio non dee considerarsi solamente come un'accidentale forma del pensiero subbiettivo, ma piuttosto qual dialettico risultato de' precedenti immediati giudizii (del positivo e del semplice negativo), la cui non verità e limitazione vengono così espressamente in luce. Come esempio obbiettivo del giudizio negativo infinito può riguardarsi il misfare. Chi commette un delitto, p. e. un furto, questi non solo nega, come nelle quistioni civili, il dritto di un altro sopra una determinata cosa, ma nega propriamente il dritto stesso; epperò non solo è tenuto a restituire il tolto, ma anche a soffrir la pena avendo manomesso il dritto come tale, ossia il dritto in universale. Le quistioni civili all'incontro sono un esempio del giudizio semplice negativo, mentre in esse si nega solo questo particolare dritto, epperò vien riconosciuto il dritto in generale. Val lo stesso nel giudizio negativo: Questo fiore non è rosso, col quale vien negato il color particolare, ma non il colore in generale, potendo essere il fiore

bleu giallo ec. Così pure è la morte un giudizio negativo infinito. Nella malattia si arresta, ossia si nega soltanto questa o quella funzione vitale, mentre nella morte anima e corpo, come dicesi, vanno divisi; cioè il subbietto e 'l predicato son totalmente l'uno fuori dell' altro.

174.

β) *Il Giudizio di riflessione.*

L'individuale come individuale (riflesso in sè), posto nel giudizio, ha un predicato, a fronte del quale il subbietto, come rapportantesi a se stesso, resta un Altro. Nell'Esistenza il subbietto non è più immediatamente qualitativo, ma in relazione è consistenza con un Altro, col mondo esterno. Con ciò l'universalità consegue il significato di questa relatività (è p. e. un utile, pericoloso; un grave, acido; un istinto ec.)

Dilucidazione. Il giudizio di riflessione distinguesi del giudizio qualitativo principalmente perchè il suo predicato non è più un' immediata astratta qualità, ma tale che il subbietto per esso mostrasi in relazione ad Altro. Quando noi diciamo: Questa rosa è rossa, noi consideriamo il subbietto nella sua immediata individualità senza rapporto ad Altro; ma se facciamo il giudizio: Questa pianta è salutare, allora consideriamo il subbietto pianta come avente rapporto ad Altro (la malattia da guarirsi) per causa del suo predicato salutare. Val lo stesso pe' giudizii: questo corpo è elastico, questo strumento è utile, questa punizione ingenera spavento ec. I predicati di tali giudizii sono precipuamente determinazioni riflessive, pe' quali si va al di là dell' immediata individualità del subbietto, ma senza darsene ancora la nozione. Gli usuali ragionamenti procedono d'ordinario in siffatti giudizii. Quanto più concreto è l' obbietto, di cui si tratta, tanti più punti di vista offre alla riflessione, da' quali però non viene esaurita la propria natura, cioè la nozione dello stesso.

175.

1. Il subbietto, l'individuale come individuale (ne' giudizii singolari), è universale. 2. In questo rapporto esso elevasi sulla sua singolarità.

Questo elevamento è estrinseco, è subbiettiva riflessione, è indeterminata particolarità (ne'giudizi particolari, che sono positivi al par che negativi: l' individuale vi è in sè diviso, ed in parte si rapporta a se stesso, in parte ad Altro). 3. Gli *Alcuni* son l'universale; e così la particolarità raggiugne l'universalità, ovvero questa, determinata per la individualità del subbietto, è totalità (l'esser comune, l'ordinaria universalità della riflessione).

Dilucidazione. Il subbietto, essendo determinato come universale nel giudizio singolare, si eleva sopra l'esser mero individuo. Quando noi diciamo: Questa pianta è salutare, si vuole intendere che non solo questa pianta, ma molte altre ancora siano salutari: quindi il giudizio particolare: certe piante sono salutari, certi uomini sono inventori ec. In forza della particolarità l' immediatamente individuo perde la sua consistenza, e passa a coesistere con altri; l'*uomo* non è più *questo uomo*, un uomo individuo, ma sta con altri uomini ed è uno della folla. Per questo egli appartiene al suo universale, ed è elevato. Il giudizio particolare è tanto positivo che negativo: se taluni corpi sono elastici, gli altri no 'l sono. E da ciò il passaggio alla terza forma del giudizio di riflessione, cioè al giudizio della totalità (tutti gli uomini sono mortali, ogni metallo conduce l' elettrico). La totalità è quella forma di universalità, che si attaglia alla riflessione: gl'individui vi son di fondamento, e la nostra subbiettiva attività li sintesizza e determina come Tutto. L'universale quivi sembra un ligame estrinseco, che abbraccia gl' individui per sè consistenti, epperò indifferenti. Nel fatto però è l'universale il motivo e 'l corpo, la radice e la sostanza dell' individuo. Considerando p. e. Caio, Tito, Sempronio ed i restanti abitatori di una città o di una terra, l' esser questi tutt' insieme uomini, non è soltanto una cosa comune a ciascuno, ma è il loro universale, la loro specie; e tutti cotali individui non sarebbero senza questa loro specie. Va diversamente la cosa per quella superficiale universalità, che l' è sol di nome, la quale in fatti è un che conveniente a tutti gl'individui ed ai medesimi comune. Si è osservato che gli uomini, a differenza degli animali, hanno di comune l'esser provveduti di orecchi; ma è chiaro che quandanche l'uno o l'altro non avesse orecchie, non ne risentireb-

be il suo proprio Essere, il suo carattere, la sua capacità ec. Al contrario egli non avrebbe senso il dire: Caio potrebbe anche non esser uomo, ma esser più bravo, più istituito ec. Quello che il singolo uomo è in particolare, lo è solo in quanto prima di tutto è uomo come tale ed in generale; e questo universale non è qualche cosa di estrinseco coesistente con le altre astratte qualità e nude determinazioni di riflessione, bensì ciò che penetra e racchiude in sè ogni particolare.

176.

Per questo che il subbietto vien parimente determinato come universale, si pone l'identità dello stesso col predicato, e quindi anche la determinazione stessa equivalente del giudizio. Questa identità del contenuto come della universalità identica con la negativa riflessione in sè del subbietto, trasforma in necessario il rapporto del giudizio.

Dilucidazione. Il passaggio dal giudizio di totalità della riflessione al giudizio di necessità trovasi anche nella comune coscienza quando diciamo: Quello, che conviene a tutti, conviene alla specie, ed è perciò necessario. Quando si dice: Tutte le piante, tutti gli uomini ec. è come se si dicesse: La pianta, l'uomo ec.

γ) *Il giudizio di necessità.*

177.

1. Il giudizio della necessità, come identità del contenuto nel suo diverso, in parte racchiude nel predicato la sostanza o la natura del subbietto, il concreto universale, la specie; ed in parte questo universale in sè racchiude la esclusiva essenziale determinazione, la determinazione come negativa, la classe. Questo è il giudizio categorico.

2. Ambo i termini, secondo loro sustanzialità, conseguono l'aspetto di realtà di per sè consistente, la cui identità è intrinseca,

epperò tale che la realtà dell'una non è se non quella dell'altra. — Questo giudizio è l' ipotetico.

3. In questa estrinsecazione della nozione va posta l' intrinseca identità, cioè l' universale della specie, e l' esclusiva individualità identica con se stessa. Il giudizio che ha per suoi termini questo universale, una volta come tale, un' altra come catena di esclusive particolarità, i cui *Ovvero-o*, *Tanto-quanto* sono il genere, questo è il giudizio disgiuntivo. L' universalità è quivi posta e determinata ora come genere, ed ora come un insieme di specie, e quindi come totalità.

Dilucidazione. Il giudizio categorico: L' oro è metallo, la rosa è una pianta, è il giudizio immediato della necessità, e corrisponde nella sfera dell'Essenza alla relazione di sostanzialità. Tutte cose sono un giudizio categorico, cioè hanno la loro sustanziale natura, che costituisce il fermo ed invariabile loro fondamento. Considerando noi le cose sotto il punto di vista della loro specie, e come determinate necessariamente da quella, comincia il giudizio ad esser vero. Fa d' uopo segnar qual difetto logico il mettere al pari questi due giudizii: L' oro è prezioso, l' oro è metallo. Che l' oro sia prezioso, questo concerne un estrinseco suo rapporto co'nostri bisogni ed inclinazioni, e col prezzo del suo guadagno ec.; ma l'oro rimane quello che è, quandanche questi estrinseci rapporti cangiassero o venissero meno. Al contrario l'esser metallo costituisce la sustanziale natura dell'oro, senza la quale nulla può restar fermo di quanto sullo stesso si è affermato o può affermarsi. Val lo stesso quando diciamo: Caio è un uomo, vogliam dire che tutto quello che di Caio esser può non ha valore e significato, se non in quanto corrisponda alla sua sustanziale natura d'esser uomo. — D'altronde il giudizio categorico è difettoso in quanto che in esso il momento della particolarità non raggiunge il suo proprio punto. Così p. e. l'oro certamente è metallo; ma l'argento, il rame, il ferro ec. son pure metalli, e l'esser di metallo resta indifferente a fronte della particolarità di sue specie. — Quindi il passaggio dal categorico al giudizio ipotetico, che può essere espresso dalla formola: Se è A, è pure B. Noi abbiamo qui lo stesso passaggio che già si è avuto dalla relazio-

ne di sustanzialità a quella di causalità. Nel giudizio ipotetico la determinazione del contenuto apparisce mediata, dipendente da Altro; e questa dipendenza è quella di Causa ad Azione. Il significato del giudizio ipotetico è precipuamente questo, che l'universale, per suo mezzo, vien posato nelle sue distinzioni: con ciò noi otteniamo la terza forma del giudizio di necessità, il giudizio disgiuntivo. A è o B, o C, o D: le produzioni poetiche sono od epiche, o liriche, o drammatiche: il colore è o giallo, o bleu, o rosso ec. I due termini del giudizio disgiuntivo sono identici: il genere è la totalità di sue specie, e la totalità delle specie il genere. L' unità dell'universale e del particolare è la nozione, ed è questo che oramai forma il contenuto del giudizio.

δ) *Il giudizio della nozione.*

178.

Il giudizio della nozione ha per contenuto la nozione, la totalità in forma semplice, l'universale con la sua piena determinazione. 1. Il subbietto è sulle prime un' individualità, che ha col predicato la relazione di un particolare Esser determinato al suo universale; l'accordo o la disconvenienza di queste due determinazioni; buono, vero, giusto ec. — Giudizio assertorio.

Il giudicare se un obbietto od azione sia buona o malvagia, vera, bella ec. dicesi anche nell' ordinaria vita giudicare. Non si accorda la potenza di giudicare ad uomini che sappian fare solo p. e. positivi o negativi giudizii; quali: questa rosa è rossa; questa pittura è rossa, verde, polverosa ec.

Pel principio della scienza immediata e della fede, agli assertorii giudizii va ridotta l' unica essenzial forma della scienza, mentre son quelli tanto meno soddisfacenti nella società, quanta maggior pretensione hanno a valere. Si ponno leggere cento e cento volte nelle sedicenti filosofie di quella scuola asserzioni circa la ragione, la conoscenza, il pensiero, le quali

spoglie d'estrinseca autorità cercano a guadagnarsi credito per via di ripetizione.

179.

Il giudizio assertorio non racchiude nel suo prossimo immediato subbietto la relazione di particolare ed universale espressa nel predicato. Questo giudizio è quindi una particolarità subbiettiva, e gli sta di contro con pari dritto o pari torto l' opposta asserzione. Egli è perciò, 2. un giudizio problematico.

3. Ma l'obbiettiva particolarità posta nel soggetto è la specialità, quale operosità del suo Esser determinato;onde il subbietto esprime solo il suo rapporto alla sua operosità, cioè al suo genere ; epperò anche a quello che forma (V. § prec.) il contenuto del predicato. P.e. *Questa* (immediata individualità) *casa* (genere) *fatta così e così* (particolarità) *è buona o cattiva*. Tale è un giudizio apodittico. Tutte cose sono un genere (loro determinazione e scopo) in un'attività individua di speciale operosità; e la loro limitazione risulta dal perchè al particolare delle stesse può e non può corrispondere l'universale.

180.

Subbietto e predicato sono in tal guisa ciascuno un intiero giudizio. L' immediata operosità del subbietto mostrasi come il mezzo termine tra l' individualità del reale e la sua universalità, come il motivo del giudizio. Quello che di fatti si pone è l'unità del subbietto e del predicato, come della nozione stessa: è dessa la perfezione del vuoto È, della copula; ed essendo i suoi momenti, subbietto e predicato,diversi, essa si pone come unità di questi, come rapporto mediato, come raziocinio.

C. IL RAZIOCINIO.

181.

Il raziocinio è l'unità della nozione e del giudizio: è nozione, qual semplice identità, alla quale ritornano le diverse forme del giudizio: è giudizio in quanto che si pone nella realtà, cioè nella diversità delle sue determinazioni. Il raziocinio è la Ragione e tutta la Ragione.

Si usa riguardare il raziocinio come la forma della ragione, ma però subbiettiva, e senza mostrare una corripondenza tra esso ed un razionale contenuto (p. e. un razionale assioma, un fatto razionale). Si fa molto e frequente appello alla ragione, senza fissarne la determinazione, senza dir cosa si fosse, e per nulla pensando al raziocinio. In fatti le formali argomentazioni in tale irragionevole guisa non hanno a far nulla con un razionale contenuto. Ma poichè il Ragionevole è quella determinazione nella quale il pensiero è ragione, perciò questa non può esserla in altra forma che in quella di raziocinio. Il quale non è altro che la nozione posta come (precisamente formale) reale, a norma che esprime questo paragrafo. Il raziocinio è quindi l'essenziale fondo di ogni vero; ed oramai può definirsi l'assoluto per un raziocinio; ed esprimere questa determinazione con la proposizion seguente: Tutto è un raziocinio. Tutto è nozione, e'l suo Esser determinato è la differenza de'momenti della stessa; cosicchè la sua universale natura si presenta all'esterna realtà per via della particolarità; e quindi come negativa riflessione in sè si fa individuo. O viceversa, il reale è l'individuo, che per la particolarità si eleva all'universalità, e si fa identico a se stesso. Il reale è uno, ma insieme è un seguirsi l'un l'altro de'momenti della nozione; ed un raziocinio è una catena di mediazioni dei suoi momenti, per le quali si pone come uno.

Dilucidazione. Come per la nozione e pel giudizio, così pure si è solito riguardare il raziocinio quale forma del nostro subbiettivo pensiero, ed in conseguenza si dice che il raziocinio sia il fondamento dei giudizii. In ogni caso nel raziocinio mostrasi un giudizio; ma non è la nostra attività subbiettiva quella per la quale avviene tale deduzione, sibbene è il giudizio stesso che si pone come raziocinio, per lo stesso ritorno all' unità della nozione. Più precisamente è il giudizio apodittico che passa a raziocinio. Nel giudizio apodittico si ha un individuale che per la sua operosità si rapporta al suo universale, cioè alla sua nozione. Il particolare appare qui come il mezzo termine tra l'individuale e l'universale; e questa è la forma fondamentale del raziocinio; il cui ulteriore sviluppo, espresso formalmente, consiste in ciò che l' individuale e l' universale prendono quel posto nel quale avviene il passaggio dalla subbiettività all' obbiettività.

182.

Il raziocinio immediato è quello, in cui le determinazioni della nozione stanno l'una a fronte dell'altra come astratte, ed in estrinseca relazione; cosicchè gli estremi sono l' individualità, e la nozione che fa da mezzo termine, è l' astratta particolarità. Epperò gli estremi, tanto fra loro che col mezzo termine, stanno indifferentemente per sè. Questo raziocinio è la ragione senza nozione, il formale raziocinio intellettuale: in questo il subbietto vien riunito ad una estrinseca determinazione; e l' universale sussume per tal mediazione un subbietto estrinseco. Il raziocinio razionale per lo contrario è quello dove il subbietto si riunisce con se stesso per via mediata; talchè esso è il subbietto; ossia il subbietto in se stesso è già il raziocinio razionale.

Nelle seguenti considerazioni il raziocinio dell' intelletto va espresso, giusta l' ordinario significato, nella sua forma subbiettiva, quasichè fossimo noi quelli che facciamo il raziocinio. Nel fatto non vi ha che un solo raziocinio subbiettivo, e

questo pure ha un significato obbiettivo, esprimente la limitazione della cosa nella determinata maniera, che la forma ha qui raggiunta. Nelle cose finite la subbiettività, l'esser cosa, è distinguibile dalle sue proprietà o particolarità, ed è distinguibile pure dalla sua universalità in quanto che questa è la mera qualità delle cose, l'estrinseca coesistenza loro con altre cose, come lor genere e nozione.

Dilucidazione. Coerentemente alla cennata maniera d'intendere il raziocinio qual forma della ragione, si è definita la ragione per la potenza di ragionare, e l'intelletto per la potenza di formar le nozioni. Oltre al superficiale concetto dello spirito, qual sostanza fondamentale di forze o potenze ciascuna consistente di per sè, vi ha da riflettere, a proposito di questo far corrispondere l'intelletto alle nozioni e la ragione al raziocinio, che nè la nozione è una pura determinazione intellettuale, nè il raziocinio è un puro fatto razionale senz'altro. Quello che per la logica formale va trattato nella scienza del raziocinio, non è altro che il raziocinio dell'intelletto, cui, sconvenientemente, si dà l'onore e la forma del razionale, e che anzi si fa valer per razionale: d'altronde la nozione come tale non è una mera forma dell'intelletto, anzi per l'intelletto astratto essa perde sua natura. — Si è solito inoltre di distinguere le nozioni intellettuali dalle nozioni razionali: il che non deve intendersi così, quasi vi fossero due specie di nozioni; ma di modo ch'egli è in nostro potere o di arrestarci alla negativa astratta forma della nozione, o di comprenderla nella sua vera natura positiva e concreta. Così p. e. è una nozione intellettuale della libertà il considerarla come l'astratto opposto della necessità; mentre la vera razionale nozione della libertà racchiude in sè la necessità come dileguata. E così pure le definizioni di Dio presentate dal così detto Deismo, sono la nozione del Dio dell'intelletto; mentre la religione cristiana, che riconosce Dió come trino, racchiude una razionale nozione di Dio.

a) *Il Raziocinio qualitativo.*

183.

Il primo raziocinio è il raziocinio dell' Esser determinato, ossia il qualitativo, come si è presentato nel precedente paragrafo. (1.°) S - P - U: un subbietto come individuo (singolare) per una qualità si riporta ad una determinazione universale.

Qui non si considera se il subbietto *(terminus minor)* abbia, oltre l' individualità, ulteriori determinazioni, nè se l' altro estremo (il predicato della conchiusione del raziocinio, *terminus maior*) sia oltre che per l'universalità, ancor per altro determinato: si considerano qui solo le forme, per le quali essi formano un raziocinio.

Dilucidazione. Il raziocinio dell'Esser determinato è un mero raziocinio intellettuale, inquantochè l' individualità, la particolarità e l'universalità vi son prese del tutto astrattamente; ed è però tal raziocinio l'estremo estraportarsi della nozione. Si ha in esso per subbietto un immediato individuo; si trae da questo subbietto un lato speciale, una proprietà, per mezzo della quale l' individuale si appalesa come universale. Così p. e. diciamo: La rosa è rossa, il rosso è un colore, la rosa è dunque colorita. Questa forma di raziocinio è quella di cui si tratta nelle logiche comuni. In altre epoche si riguardò il raziocinio come l'assoluta regola della conoscenza; ed una massima scientifica non valea se non in quanto giustificata da un raziocinio, e conseguita per mezzo dello stesso. Oggi si trovano le diverse forme del raziocinio solo ne' compendi di logica, e la loro conoscenza si ricorda qual pedanteria, della quale nè la vita pratica nè la scienza fa uso. Però è da avvertirsi, che, comunque sarebbe superficiale e pedantesco l' esplicare tutti i raziocini formali, pure le diverse forme del raziocinio hanno un valore per la nostra conoscenza. Quando p. e. taluno in un mattino d' inverno, destandosi,

ode sobbalzare i cocchi nella strada, e ne induce un forte gelo, egli ha compiuto un raziocinio: e di tali raziocini ne facciamo giornalmente in moltiplici casi. Non è perciò di poco interesse rendersi istrutto di queste operazioni giornaliere degli uomini in quanto che pensanti; mentre si riconosce per interessante il prender notizia delle funzioni vitali, quali il digerire, il sanguificare, il respirare, nonchè del procedere e delle forme della circostante natura: nè si dica che come non bisogna studiare anatomia e fisiologia per ben digerire o respirare, così non fa d' uopo studiar logica per ben ragionare. Aristotele il primo considerò e descrisse le diverse forme, o, come disse, figure del raziocinio in senso subbiettivo, e con tal sicurezza e precisione da non lasciar nulla d' essenziale ad aggiungervisi. Benchè questo servigio reso da Aristotele debba ascriverglisi a molto onore, pure non sono le forme del raziocinio intellettuale, nè quelli del pensiero finito, di cui egli si è servito nelle sue proprie filosofiche investigazioni (Vedi Osserv. al § 189).

184.

α) Questo raziocinio è del tutto accidentale, giusta la sua determinazione, mentre il mezzo termine, quale astratta particolarità, è una determinazione del subbietto; e poichè questo, come immediato e quindi empiricamente concreto, ne contiene di molte, così può essere riportato a molte altre universalità; perocchè anche una individua particolarità ha in sè molte determinazioni, per le quali, come altrettanti *medii termini* il subbietto può rapportarsi a diverse universalità.

Il raziocinio formale è divenuto alla moda in guisa da non vedersene l' inesattezza, e non potersene rettificare l' inutilità. Questo paragrafo ed i seguenti attestano la nullità di tali raziocinii in riguardo alla verità.

Secondo quello che si è detto in questo paragrafo, si ponno dimostrare le cose più diverse, come dicesi, per via di tali ra-

ziocinii : basta solo che si prenda un mezzo termine , per lo quale può farsi il passaggio alla voluta determinazione : con un altro mezzo termine si dimostra qualche altra cosa fino all' opposta delle altre. E quanto più concreto è un obbietto , tanti più ha lati, che ponno convenientemente servire di medii termini. Quale di questi lati sia più essenziale dell'altro si ha per tali raziocinii, che si attengono a singole determinazioni, e pei quali può di leggieri trovarsi un lato o punto di vista, secondo cui l' uno anzichè l' altro lasciasi valere per importante e necessario.

Dilucidazione. Per quanto poco si pensi al raziocinio intellettuale nel giornaliero travolgersi della vita, tanto più questo costantemente influisce sulla stessa. Così p. e. è il còmpito degli avvocati nelle quistioni civili il lasciar valere i titoli giuridici favorevoli ai clienti : e simili titoli non sono nel riguardo logico altro che mezzi termini. Lo stesso si trova nelle transazioni diplomatiche , quando diverse potenze si disputano p. e. la stessa terra : nel quale caso possono esser prodotti come mezzi termini il dritto ereditario, la postura geografica del terreno, la razza e lingua degli abitanti , ed altri simili motivi.

185.

β) Tal raziocinio è accidentale altresì per la forma del rapporto che si trova in esso. Giusta la nozione del raziocinio , il vero è il rapporto de' diversi per un mezzo termine loro unità. Il rapporto degli estremi al mezzo termine (così dette, premesse, proposizion maggiore e proposizion minore) sono anzi immediati rapporti.

La contraddizione del raziocinio va espressa per l' infinito progresso il quale vien dal bisogno di dimostrare le premesse con un altro raziocinio, che ha pure immediatamente due premesse; onde si ripete il medesimo raddoppiamento all' infinito.

186.

Ciò che, a causa dell'importanza empirica, va attribuito a difetto del raziocinio nell'assoluta rettitudine di questa forma, va dileguandosi (lo si avverta) nella successiva determinazione del raziocinio stesso. Nella sfera delle nozioni come de' giudizii, le opposte determinazioni non sono solo date, ma effettuate: e così pure per ulteriori determinazioni del raziocinio vien compreso quello che per lo stesso si pone.

Nel raziocinio immediato S - P - U, l'individuale è mediato con l'universale, e posto, in tal proposizione, come universale. Intanto il subbietto individuale, come universale, è l'unità e 'l mezzo termine d'ambo gli estremi. Da ciò la seconda figura del raziocinio (2) U-S - P. Questa esprime la verità della prima; cioè che la mediazione fatta nell'individualità, è qualche cosa d'accidentale.

187.

La seconda figura riporta al particolare l'universale, che determinato all'individualità per una precedente conchiusione si pone nel luogo dell'immediato subbietto. L'universale per tal conchiusione si pone come particolare, epperò medio tra gli estremi rappresentati dagli altri. Con ciò la terza figura del raziocinio (3) P - U - S.

Aristotele non conobbe che queste tre figure del raziocinio: la quarta è una insulsa aggiunzione de' moderni. Ma queste figure sono state d'ordinario collocate l'una accanto all'altra, senza pensar mica a mostrarne la necessità, od almeno il significato ed il valore: onde nessuna meraviglia se più tardi furon trattate come vuoto formalismo. Nonpertanto esse hanno un senso profondo, poggiante sulla necessità per la quale ciascun momento della determinazione della nozione si fa l'intiero, e il mezzo termine (motivo)—La disquisizione sulla qualità delle proposizioni, cioè se esser debbano positive o negati-

ve ec. per effettuare un esatto raziocinio nelle diverse figure, è una ricerca meccanica, che a causa del suo meccanismo, e della sua intrinseca insignificanza si è a buon dritto dimenticata. Nè può appellarsi ad Aristotele per ciò che riguarda importanza di tale ricerca, e del raziocinio intellettivo; benchè egli abbia descritte, esaminate, riconosciute non solo queste ma innumerabili altre forme dello spirito e della natura. Nelle sue nozioni metafisiche, naturali, spirituali non si curò punto di dare loro, per fondamento e criterio, la forma di raziocinio intellettivo; può dirsi anzi, che egli non avrebbe ricavata una sola delle dette nozioni, se avesse dovuto soggetterle alle leggi dello intelletto. In tutte le descrizioni e meditazioni di Aristotele campeggia la nozione speculativa; ed il raziocinio intellettivo da lui primo determinato non giuoca affatto in quelle.

Dilucidazione. Ecco il senso obbiettivo delle figure del raziocinio: ogni cosa ragionevole si appalesa come triplice raziocinio, di modo che ciascun suo membro prende tanto il luogo degli estremi che del medio. Tale è il caso delle membra della scienza filosofica, cioè Idea logica, Natura, Spirito. In sulle prime è la natura il termine medio, ligame degli altri: la natura, questa immediata totalità sviluppasi ne' due estremi dell'Idea logica è dello spirito. Lo spirito però in tanto è spirito, in quanto lo è per mezzo della natura. In secondo luogo è anch'esso lo spirito quello che si conosce come individualità attiva, mezzo termine; e gli estremi sono la natura e l'Idea logica, innalzando quella alla sua essenza. In terzo luogo l'Idea logica si fa mezzo termine: essa è l'assoluta sostanza dello spirito e della natura, l'universale, ciò che tutto compenetra. Questi sono i membri del raziocinio assoluto.

188.

Dopo d'aver ciascun momento percorso il luogo del mezzo e degli estremi, la determinata vicendevole differenza sparisce; ed il raziocinio ha per suo rapporto, in questa nuova forma, la nessuna diver-

sità de' suoi momenti, l'estrinseca identità intellettuale, l'uguaglianza. Questo è il raziocinio quantitativo o matematico: Le cose uguali ad una terza sono uguali fra loro.

Dilucidazione. Il cennato raziocinio matematico si presenta, come si sa, quale assioma in matematica, del quale al par che degli altri assiomi si è solito dire, che il loro contenuto non possa esser dimostrato, nè bisogni dimostrarlo, essendo immediatamente evidente. Infatti non son altro i matematici assiomi che logiche proposizioni, le quali, poichè son pronunciate in particolari e determinati pensieri, si deducono dal pensiero universale e determinante, che deve considerarsi come loro pruova. Tale è il caso del quantitativo raziocinio presentato in matematica come assioma, il quale si appalesa qual prossimo risultato de' raziocinii immediati o qualitativi. Del resto il raziocinio quantitativo è un raziocinio informe, in quanto che in esso va tolta la differenza de' membri determinati per la nozione. Dipende da circostanze estrinseche quali proposizioni esser debbano le premesse; e nell' applicazione di questo raziocinio addivien presupposto quello che già d' altronde si è fisso e dimostrato.

189.

Si giugne quindi alla forma (1), nella quale a ciascun momento conviene la determinazione e posto di medio, e però d'intiero, perduta in sè la unilateralità delle sue determinazioni (vedi § 182, e 184); ed alla forma (2) nella quale la mediazione è perfetta, anche in sè, come un giro di opposte effettuate mediazioni. Nella prima figura S - P - U, le due premesse S - P, P - U non sono mediate, ma addivengono mediate nella terza e nella seconda figura. Ma ciascuna di queste due figure presuppone la mediazione delle sue premesse per via delle altre due figure.

Quind'innanzi è a porsi la mediata unità della nozione, non più sol come astratta particolarità, ma quale sviluppata unità dell'individualità e della universalità, e più precisamente come riflessiva unità di queste determinazioni, l' individualità determinata in pari tempo come universalità. Tal mezzo termine dà il raziocinio della riflessione,

β) *Il Raziocinio della riflessione.*

190.

Il mezzo termine , non quale astratta particolare determinazione del subbietto,ma qual tutto de'singoli concreti subbietti, a'quali convenga tra le altre ancor quella determinazione, dà (1) il raziocinio di totalità. La proposizione maggiore,che ha per subbietto la particolare determinazione, il termine medio, come totalità, presuppone la conchiusione che aver dovrebbe quella a presupposto.Essa perciò poggia sull'(2) induzione, di cui mezzi termini sono le compiute individualità, come tali, a, b, c, d, ec. Ma poichè l'immediata empirica individualità è diversa dalla universalità , epperò non può conseguire perfezione, perciò l'induzione riposa sull' (3) analogia, di cui mezzo termine è un individuo , ma nel senso della essenziale universalità, di sua specie , o di sua essenziale determinazione. Il primo raziocinio poggia pel suo mezzo termine sul secondo , e questo sul terzo ; il quale richiede una universalità determinata, o la individualità come genere; poscia che le forme di estrinseco rapporto d'individualità ed universalità hanno percorse le figure del raziocinio di riflessione.

Col raziocinio della totalità si rettifica la mancanza di fondamento del raziocinio intellettivo mostrata nel paragrafo 184.; ma di guisa che ne sorge un' altra, consistente in questo che la proposizione maggiore presuppone come immediata proposizione quella che esser dovrebbe la conchiusione. Tutti gli uomini sono mortali, epperò anche Caio: tutti i metalli sono conduttori elettrici, epperò anche il rame. Per poter affermare la proposizione maggiore, la quale esprime tutte le immediate individualità, e che però dev'essere essenzialmente una proposizione empirica, bisogna che di già fossero constatate le proposizioni circa l'individuo Caio e l' individuo rame per sè. E cermente è un pedantismo , ed un formalismo che nulla dice , il ragionar così: Tutti gli uomini sono mortali; epperò anche Caio.

Dilucidazione. Il raziocinio di totalità posa sul raziocinio d' induzione , nella quale le individualità compongono il mezzo termine che riunisce gli estremi. Quando si dice : Tutti i metalli sono conduttori elettrici, è questa una proposizione empirica che risulta dallo esame intrapreso su ciascun singolo metallo. Con ciò si ottiene il raziocinio d'induzione, che ha questa figura:

P-S-U.
S
S
⋮

L'oro è metallo, l'argento è metallo , così pure il rame, il piombo ec.

Questa è la proposizione maggiore : vien quindi la proposizione minore : tutti questi corpi sono conduttori elettrici : onde risulta la conchiusione che tutti i metalli sono conduttori elettrici. Qui il mezzo termine è l' individualità come totalità. Questo raziocinio si richiama ad un altro, dove il mezzo termine è completa individualità, e che presuppone una considerazione ed esperienza portata in una certa sfera. E poichè vi si tratta d'individualità , si ha un progresso all'infinito; S, S, S.... Nell'induzione le individualità non ponno esaurirsi. Quando si dice: Tutti i metalli , tutte le piante ec. è come se si dicesse: Tutti i metalli, tutte le piante che sonosi finora conosciute. Ciascuna induzione è dunque imperfetta: si saranno fatte queste, o quelle , ed anche molte osservazioni , ma non si sono potute fare osservazioni per tutti i casi, per tutti gl' individui. Questo difetto dell'induzione è quello che porta all' analogia. Nel raziocinio di analogia dal vedere che alle cose di un dato genere conviene certa proprietà, si conchiude anche all' altre cose dello stesso genere convenire la proprietà stessa. Così p. e. è un raziocinio d' analogia il dire: Finora si è trovata in tutti i pianeti la legge del movimento ; epperò anche un nuovo pianeta , che si scovra , si muoverà verisimilmente giusta la medesima legge. Nelle scienze empiriche l'analogia ha grande importanza, e per mezzo di essa si è giunto a considerevoli risultati. È un istinto della ragione quello che lascia pensare esser fondata questa o quella determinazione nell' intrinseca

natura ossia nel genere dell'obbietto, e la ragione però vi si confida. Del resto l'analogia può essere superficiale o fondata. Quando p. e. si dice: L' uomo Caio è istruito; Tito è pure un uomo, epperò anche istruito; questa è una cattiva analogia, perocchè l'essere istruito di un uomo non dipende dall' esser uomo senz' altro. Sono frequenti altre simili analogie. Si dice p. e.: La terra è un corpo celeste abitato; la luna è un corpo celeste, epperò anche abitato: questa analogia non è migliore della precedente, stantechè l'esser la terra abitata non provviene dal solo essere un corpo celeste, bisognandovi altre condizioni, quali l'ambiente atmosfera, la presenza dell'acque ec., condizioni, che, per quanto se ne sa, mancano nella luna. Quello che recentemente si è nomato filosofia della natura consiste per gran parte in un giuoco di vuote estrinseche analogie, le quali si fan valere come profondi risultati: da ciò il discredito nel quale è caduta la filosofica considerazione della natura.

γ) *Il raziocinio di necessità.*

191.

Questo raziocinio, preso nella sua astratta determinazione ha per suo mezzo termine l' universale (come il raziocinio di riflessione ha per suo medio l'individualità, questo a norma della 2ª figura, quello della terza (§ 187)), l' universale posto qual determinato in sè essenzialmente. E per primo nel (1) raziocinio categorico il particolare è la determinazione mediatrice nel senso di determinato genere o classe: nel (2) raziocinio ipotetico è l'individuale nel senso di Essere immediato, medio, e mediato insieme; nel (3) raziocinio disgiuntivo l' universalità mediatrice è posta come totalità delle sue partizioni, come una singolar particolarità, come esclusiva individualità; cosicchè lo stesso universale in queste determinazioni è solo nella forma del diverso.

192.

Il raziocinio è preso secondo il diverso che racchiude; e il distruggersi del diverso, e dell' Essere estrinseco della nozione, si ha per universale risultato del suo corso. Ed invero 1° ciascuno de' momenti si presenta come totalità del momento e come l' intiero raziocinio, onde sono essi in sè identici; e 2° la negazione del loro diverso e della loro mediazione forma l'Esser per sè; talchè è la stessa universalità, che è in queste forme, e che è posta come loro identità. In tale idealità del momento il raziocinio consegue la determinazione di racchiudere essenzialmente la negazione delle determinazioni, per la quale è corso; e quindi d'essere una mediazione con se stesso pel dileguamento della mediazione, ed un ligame del subbietto con Altro, ma Altro già sparito.

Dilucidazione. Nelle logiche ordinarie si chiude la prima elementare parte della scienza con la trattazione del raziocinio. Siegue indi, in una seconda parte, la scienza del metodo; nella quale si mostra come si ottenga una perfetta scientifica conoscenza con l' applicazione delle forme del pensiero studiate nella parte elementare. Donde provvenga l'obbietto, e qual ligame abbia col pensiero dell'obbiettività, questo non vien toccato dalla logica intellettuale. Il pensiero vi vale per pura subbiettiva formale attività, e l'obbietto per un fermo dato opposto al pensiero. Ma questo dualismo non è vero; ed è irragionevole il comprender così senz'altro le determinazioni di subbiettività ed obbiettività, e non dimandarne la provvenienza. Ambe, la subbiettività come l' obbiettività, sono pensieri, anzi determinati pensieri, che hanno a mostrarsi fondati nell'universale determinantesi pensiero. Ciò si è fatto riguardo alla subbiettività: questa, o la subbiettiva nozione che racchiude la nozione come tale, il giudizio e 'l raziocinio, abbiam noi mostrato essere il dialettico risultato delle due prime gradazioni della logica idea, l'Essere e l'Essenza. Quando si dice della nozione ch' essa è subbiettiva, e solo subbiettiva, ciò è esatto, perocchè è dessa in ogni caso la subbiettività stessa. Ed altrettanti subbiettivi sono il giudizio ed il raziocinio, le cui determi-

nazioni, giusta le così dette leggi del pensiero (identità, diversità, motivo), formano il contenuto della parte elementare dell' ordinarie logiche. Inoltre simile subbiettività, con le sue cennate determinazioni di nozione, giudizio, raziocinio, non dee intendersi così quasi fosse un vuoto lavoro di preparazione, la cui perfezione viene dall'esterno presente obbietto; ma piuttosto esser la subbiettività stessa, che qual dialettica, frange il suo limite, e col raziocinio si posa nell' obbiettività.

193.

L'obbietto è la realizzazione della nozione, in cui l' universale è una totalità in sè rientrante, i cui diversi son pure totalità determinate quali immediate unità pel dileguarsi della mediazione.

Per quanto strano apparisca, a prima vista, questo passaggio dalla nozione e dal raziocinio, cioè dal subbietto, all'obbietto (specialmente quando si tenga presente il raziocinio intellettivo e la deduzione come un fatto di coscienza), pure non si fa meno plausibile il concetto di tal passaggio.—E si può in prima dimandare se la nostra usuale rappresentazione di ciò che si chiama obbietto corrisponda esattamente a quello che fa la determinazione dell' obbietto. Noi non intendiamo per obbietto un Ente astratto, una cosa esistente, od un reale, ma un concreto consistente in sè completo: e questa pienezza è la totalità della nozione. Che l' obbietto sia anche un *posto contra*, un esterno ad Altro, questo si accorda, in quanto che si pone in opposizione al subbietto: e con ciò esso è l' immediato illimitato obbietto come quello, in dove la nozione trapassa alla sua mediazione; e la nozione vien determinata come subbiettiva nella conseguente opposizione.

Inoltre l' obbietto è in sè l' indeterminato tutto, precipuamente il mondo obbiettivo, Dio, l'obbietto assoluto. Ma l' obbietto ha in sè anche il diverso e si spezza in indeterminata moltiplicità (come mondo obbiettivo); e ciascuna delle partizio-

ni è anche un obbietto, un in sè concreto, completo, consistente Esser determinato.

Si vede del resto, che nell'insieme di questi passaggi, non si dee mostrare se non l'indivisibilità della nozione o del pensiero dall'Essere. Si è soventi avvertito che l' Essere non è altro se non il semplice rapporto a se stesso, e che questa meschina determinazione è racchiusa nella nozione od anche nel pensiero. Nel senso di questo passaggio non debbono prendersi le determinazioni come sol contenute (il che avviene nell'ontologica pruova dell'esistenza di Dio, dicendosi l'Essere una delle realtà): ma bisogna prender la nozione, determinata per sè qual nozione, che nulla ha che fare con le lontane astrazioni dell'Essere ed anche dell' obbiettività; e veder se nella determinazione, come determinazion di nozione, essa trapassi ad una forma diversa dalla determinazione, che apparisce nella nozione ed a questa appartiene.

Paragonandosi il prodotto di questo passaggio, l' obbietto, con la nozione che si fonde in quello, secondo una sua propria forma, il risultato del paragone può esattamente esprimersi così: la nozione in sè, o, se si vuole, la subbiettività è la stessa cosa che l' obbietto. Ma è pure esatto ch' essi sono diversi. E poichè l'uno e l'altro asserto sono esatti, ambo son pure inesatti. Tale maniera di esprimersi è incapace di pingere il vero contenuto. Ciascuno in sè è un astratto, ed anche più unilaterale della nozione stessa la cui unilateralità si toglie fondendosi nell'obbietto dell' opposta unilateralità. Con ciò l' In sè si accorda con l'Esser per sè, per via della negazione di se stesso. In ogni caso la speculativa identità non è la triviale che identifica in sè la nozione e l'obbietto: osservazione ripetuta più volte, ma non quanto basti a por termine al tristo malevolo malintendere: il che per altro non è a sperarsi.

Del resto quella identità (generalmente presa e senza riguardo all'unilaterale forma dell'Essere per sè) è, come si sa, quella che è presupposta nell' ontologica pruova dell' esistenza di Dio, e che è la più perfetta. S. Anselmo, cui primo venne in

mente il notabilissimo pensiero di questa pruova, premette la quistione se nel nostro pensiero vi sia un contenuto. Ecco le sue parole: *Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.* Le cose finite, giusta la loro determinazione, son quelle in cui l'obbiettività non corrisponde con la loro universale determinazione, con il loro genere e scopo. Cartesio e Spinosa ec. hanno affermata questa identità obbiettiva: il principio della conoscenza immediata e della fede la intende nella subbiettiva guisa di Anselmo; cioè che il concetto di Dio è connesso nella nostra coscienza indivisibilmente con la determinazione del suo Essere. E quando tal principio di fede comprende le cose finite estrinseche nella indivisibilità della coscienza dell'Essere delle stesse, ciò è esatto: ma sarebbe una forte inconseguenza il ritenere che alla nostra coscienza sia in ugual modo connessa la rappresentazione delle cose finite con la loro esistenza, e la concezione di Dio con la sua esistenza. Non bisogna dimenticare che le cose finite sono mutabili e passeggiere, cioè che l'esistere non è congiunto con esse se non transitoriamente, e che questo ligame non è eterno, ma divisibile. Anselmo col trascurare il ligame, che si avvera nelle cose finite, a buon dritto ha dichiarato perfetto quello che è non solamente in modo subbiettivo, ma anche in modo obbiettivo. Ogni tentativo contro la così detta pruova ontologica, e contro la determinazione del perfetto data da Anselmo, a nulla vale; che anzi essa ad ogni spregiudicato senno umano ritorna controvoglia e controcoscienza nella stessa filosofia qual principio d'immediata fede.

Il difetto nell'argomentazione di S. Anselmo, comune a Cartesio, a Spinosa ed al principio dell' immediata scienza, sta nel presupporre, cioè nel prendere in sè quell'unità, che è affermata come perfetta ed anche subbiettiva e vera scienza. A

fronte di tale astratta identità prende valore la diversità delle determinazioni, come è avvenuto contro Anselmo stesso; val dire che alla concezione dell'esistenza del finito si dà un valore contro l' infinito; mentre il finito è tale obbiettività che è diversa e non corrisponde allo scopo, sua essenza e nozione; ossia è una rappresentazione, una subbiettività, che non involve l'esistenza. Questa obbiezione e contraddizione sciogliesi dal perchè il finito si appalesa come non vero, le determinazioni unilaterali dichiaransi per sè nulle fondendosi e conciliandosi nella identità.

B.

L' OBBIETTO.

194.

L'obbietto è l'Essere immediato indifferente al diverso, che in esso va fuso: è inoltre totalità, ma (per esser questa identità l'Essere in sè del momento) indifferente all'immediata unità; epperò un divisibile ne' diversi, de' quali ciascuno è totalità. L' obbietto è quindi l'assoluta contraddizione della perfetta consistenza del moltiplice, ed imperò la perfetta inconsistenza de' diversi.

La definizione: L'assoluto è l'obbietto, è racchiusa determinatissimamente nella monade Leibniziana, che è un obbietto il quale in sè percepisce la totalità della rappresentazione dell'universo, ove in semplice unità v' ha ogni differenza, ma ideale ed inconsistente. Nulla d' estrinseco giunge alla monade: questa è in sè l'intiera nozione, diversa pel suo proprio maggiore o minore sviluppo. Questa semplice totalità spezzasi in tal modo nell' assoluta moltiplicità de' diversi, i quali sono le consistenti monadi. Nella monade delle monadi, e nella prestabilita armonia del loro intrinseco sviluppo, queste sostanze sono ri-

dotte all' inconsistenza ed alla idealità. La filosofia di Leibnitz è per tal guisa la contraddizione compiutamente sviluppata.

Dilucidazione 1.ª Se ci arrestiamo all' assoluto (Dio) considerato come obbietto, si ha il principio della superstizione e del timor servile, quale principalmente da Fichte negli ultimi tempi è stato messo in luce. Davvero è Dio l'obbietto, anzi il puro obbietto, innanzi al quale il nostro particolare (subbiettivo) intendere e volere non ha verità, non ha valore. Ma, pur come assoluto obbietto, non istà Dio quasi una tenebrosa nemica potenza contro la subbiettività; chè anzi la racchiude come essenziale momento in se stesso. Ciò si afferma nella dottrina della cristiana religione, quando si dice: Dio vuol aiutare tutti gli uomini; e' vuole che siano beati. Che gli uomini sieno confortati e beati, provviene dal giugner essi alla coscienza della unità loro con Dio, onde Dio cessa d'essere obbietto di timore e spavento, come si verificava nella religiosa coscienza de' romani. Conoscendosi inoltre nella religione cristiana Dio quale amore, e tale da manifestarsi agli uomini nel proprio figlio (uno con lui) qual uomo individuo, salvandoli; si confessa vinta l'opposizione dell'obbiettività e subbiettività, si conviene essere nostro affare il renderci partecipi della redenzione, lasciando la nostra immediata subbiettività (spogliando il vecchio Adamo), e riconoscendo Dio come nostra vera ed essenziale personalità. La religione e 'l culto religioso consistono nel vincere l'opposizione di subbiettività ed obbiettività; e così pure le scienze, e più che tutte la filosofia, hanno per lor còmpito il vincere, col pensiero, la stessa opposizione. Nel conoscere, bisogna spogliare il mondo obbiettivo del suo esserci estraneo; e trovar noi stessi in quello: il che significa riportare l' obbiettivo alla nozione, che è la nostra intrinseca personalità. — Dalle disquisizioni fatte finora può dedursene, come malamente sian considerate la subbiettività e l' obbiettività quali astratti opposti. Ambe sono puramente dialettiche. La nozione, che primamente è un mero subbiettivo, passa, senza abbisognar d' altri materiali, per sua propria attività, ad obbiettivarsi: così l' obbietto non è un che immobile senza progresso; ma il suo progresso sta nel mostrarsi del pari subbiettivo,

formando il passaggio all' Idea. Chi non ha ben cribrate le determinazioni di subbiettività ed obbiettività, e le ritien ferme nella loro astrazione, trova che, prima di avvedersene, queste determinazioni gli sfuggono, ed e' pronuncia il contrario di ciò che detto avea.

Dilucidazione 2.ª L' obbiettività racchiude le tre forme del meccanismo, del chimismo, e della finalità o rispondenza allo scopo. L'obbietto meccanicamente determinato è l'immediato indifferente obbietto. Questo senza dubbio racchiude il diverso, ma i diversi tengonsi indifferenti l'uno a fronte dell'altro; ed il loro ligame è puramente estrinseco. Nel chimismo l'obbietto mostrasi al contrario come essenzialmente differente, di modo che gli obbietti son quel che sono, solo pel rapporto vicendevole che fa la differenza della loro qualità. La terza forma della obbiettività, la relazione teleologica è l' unità del meccanismo e del chimismo. Lo scopo, come il meccanico obbietto, è una totalità in sè rientrante, ma arricchito del principio della differenza surta nel chimismo; e così rapportasi al circostante obbietto. La realizzazione dello scopo è quello che forma il passaggio all' Idea.

a. *Il meccanismo.*

195.

L'obbietto immediatamente è (1) la nozione in sè, riguarda questa come precisamente subbiettiva e fuori di sè, e riceve ogni determinazione quale estrinseca. Come unità del diverso è quindi un composto, un aggregato; e l' operosità su Altro gli resta qual esterno rapporto. Questo è il meccanismo formale. Gli obbietti, in questo rapporto ed inconsistenza, restano ancor consistenti, prestandosi una resistenza estrinseca.

Come l' impressione, l' urto, sono relazioni meccaniche, così noi conosciamo meccanicamente, estrinsecamente tutte le volte che per noi son le parole senza significato, estranee al sentimento, alla concezione, al pensiero, ed uno in-

significante seguito di voci in loro stesse. Anche gli atti di educazione, di pietà ec. sono meccanici, in quanto che gli uomini son determinati da un cerimoniale, da una legge a quello che fanno, senza che il proprio spirito e volere sia in quelle azioni, le quali perciò lor sono estrisecche.

Dilucidazione. Il meccanismo, come prima forma dell'obbiettività, è quella categoria che prima si offre alla riflessione nella considerazione del mondo obbiettivo, ed alla quale spesso la riflessione si arresta. Questa è però una superficiale e meschina maniera di considerazione, la quale non perviene nè a'rapporti della natura, e molto meno a quelli del mondo spirituale.

Nella natura sono soggette al meccanismo le sole astratte relazioni della materia non ancora sviluppata: al contrario, i fenomeni e le evenienze della sfera fisica, nel più stretto senso della parola, (come p. e. i fenomeni della luce, del calore, del magnetismo, della elettricità ec.) non possono spiegarsi in maniera meccanica per via d' impressioni, urti, divisioni di parti ec.; e più insoddisfacente riesce il trasportar tale categoria nella sfera dell' organica natura, trattandosi di comprendere il proprio della stessa, cioè la nutrizione, il crescer delle piante, o l'animale sensibilità. Fa d'uopo riguardare qual essenziale precipuo difetto delle odierne perscrutazioni della natura, il tenersi ostinatamente (in contraddizione di ciò che si presenta ad una spregiudicata intuizione) fermo alla categoria di meccanismo, anche dove si tratta di più elevata categoria, chiudendosi così la via ad una adequata conoscenza della natura. P. e. si dice: L' uomo risulta di corpo e di anima; quasi che queste due cose avessero ciascuno per sè una consistenza, solo estrinsecamente ligata l'una all'altra. Val lo stesso quando l'anima si riguarda come un complesso di forze o potenze coesistenti. — Quantevolte dunque la maniera meccanica di considerare le cose pretende occupare il posto di conoscenza effettiva, e far valere il meccanismo come assoluta categoria, bisogna starsi in guardia: però dall'altro lato fa d'uopo rivendicare espressamente al meccanismo il dritto ed il

valore di logica universale categoria, e non limitarla a quella sfera della natura, della quale ha preso il nome. Ed e' non v' ha perciò niente ad obbiettare quando, anche fuori la sfera puramente meccanica, e precisamente in fisica e fisiologia, si tengano di mira nozioni meccaniche, come gravitazione, leva ec.: senonchè non bisogna trasandare che il meccanismo in tali sfere non entra più come cosa decisiva, ma come subordinata. Alla quale osservazione si lega l'altra, che quando in natura le funzioni più elevate, precisamente organiche, soffrono nella loro attività, in una od altra guisa, danno o ristagno, allora il subordinato meccanismo si appalesa predominante. Così p. e. chi soffre di debolezza di stomaco vi sente una pressione dopo aver mangiati taluni cibi anche in piccola quantità; mentre gli altri, che han sana la funzione digestiva, restan liberi da quella impressione. Val lo stesso della sensazione generale di gravezza delle membra nella patologica condizione del corpo. — Anche nella sfera del mondo spirituale il meccanismo ha luogo, sebben subordinato. Con dritto si parla di memoria meccanica, e di altre compiutamente meccaniche azioni, come leggere, scrivere, suonare ec. Per ciò che riguarda memoria, la maniera meccanica di agire è nell' essenza della stessa; tale circostanza vien soventi trasandata alla nuova pedagogia per troppo zelo della libertà dell' intelligenza con gran danno della educazione della gioventù. Nonpertanto si chiarirebbe cattivo psicologo quegli che per iscandagliare la natura della memoria si appigliasse alla meccanica, applicandone, senz' altro, le leggi all' anima. Il meccanismo della memoria sta nell' afferrare certe linee e tuoni nel loro esterno ligame, e nel riprodurli senza un'espressa attenzione al loro significato ed intrinseco legame. Però onde riconoscere il legame che esiste nella memoria meccanica, non bisogna affatto lo studio della meccanica; e lo psicologo da tale studio non potrebbe ritrarre vantaggio di sorta.

196.

L'inconsistenza, per la quale l'obbietto si presta passivamente ad uno sforzo, non fonde (in quanto che è consistente in sè, e quasi

posta nozione) una di queste determinazioni nell' altra ; bensì l' obbietto, per la negazione di se stesso, esclude da sè la inconsistenza, e si fa consistente. In tal modo a differenza dell' estrinseco, negando questo nella sua consistenza , si fa negativa unità con sè , centralità, subbiettività; ed in questa s'indrizza e si rapporta allo estrinseco. L'estrinseco però è anche centrale in sè , e perciò rapportasi ad altro centro; ed ha così la sua centralità in Altro. Questo (2) è il meccanismo del differente (accidenza, bisogno, socievolezza ec.).

197.

Lo sviluppo di questo rapporto forma un raziocinio, dove l' immanente negatività, come centrale individualità di un obbietto (astratto centro) si rapporta all' oggetto inconsistente come ad altro centro, per un mezzo termine (centro relativo), che riunisce in sè la centralità e l' inconsistenza dell' obbietto. Questo è (3) il meccanismo assoluto.

198.

Il dato raziocinio (S - P - U) è una terna di raziocinii. La mera ndividualità dell' obbietto inconsistente, nel quale è nascosto il formale meccanismo, è, quale inconsistente, anche estrinseca universalità. Tali obbietti sono perciò il mezzo termine tra il centro assoluto e 'l relativo (la forma del raziocinio U - S - P); quindi per questa inconsistenza dirime ambo gli estremi , e li rapporta l' uno all' altro. Così pure l' assoluta centralità come universale sostanziale (la gravità che resta identica), racchiude in sè la pura negatività come l' individualità, e si fa mezzo termine tra il centro relativo e l'obbietto inconsistente (la forma del raziocinio P - U - S); e ciò essenzialmente, tanto secondo l'immanente individualità qual dirimente, quanto secondo l' universalità quale identico composto, ed indisturbato Essere in sè.

Come nel sistema solare, così p. e. v'ha nella pratica dello

Stato un sistema di tre raziocini: 1.° L'individuo (la persona) si liga per la sua particolarità (fisici e spirituali bisogni, donde risulta la civile società) all'universale (società, dritto, legge, governo); 2.° Intanto la volontà, l'attività degl'individui, è il mezzo, col quale si soddisfano i bisogni sociali e giuridici, ed insieme si dà compimento e sviluppo alla società ed al dritto; 3.° Ma è l' universale (lo Stato, il regime, il dritto) il mezzo sostanziale, pel quale gl' individui ed i loro bisogni conseguono la loro piena realtà, mezzi e consistenza. — Ciascuna delle determinazioni, racchiudendo la mediazione con gli estremi, si liga a se stesso; si produce; e questa produzione è conservazione. Un intiero può esser compreso nella sua vera organizzazione per la natura di questo mutuo ligame, per la trinità de'raziocinii di tali termini.

199.

L' immediata Esistenza, che gli obbietti hanno nell' assoluto meccanismo, è negata in sè per questo, che la loro consistenza è mediata dal loro rapporto reciproco, e quindi dalla loro inconsistenza. Quindi è a porsi l' obbietto come differente nella sua esistenza, a fronte del suo Altro.

b. *Il chimismo.*

200.

L' obbietto differente ha un'immanente determinazione che forma la sua natura, e nella quale ha l' Esistenza. Ma qual posta totalità della nozione, esso è la contraddizione della sua totalità e della determinazione della sua esistenza, ed è perciò lo sforzo di toglier questa e livellare il suo Esser determinato alla nozione.

Dilucidazione. Il chimismo è una categoria dell'obbiettività, che per regola non vien presa separatamente, ma una al meccanismo, ed in questa confusione la si classifica tra le comuni de-

nominazioni delle relazioni meccaniche , in opposizione alla relazione di finalità. Qui è opportuno notare che il meccanismo ed il chimismo hanno di comune l'essere *in sè*, la nozione esistente; mentre lo scopo è a considerarsi come la nozione *per sè* esistente. Inoltre il meccanismo ed il chimismo son molto determinatamente l'un dall'altro diversi, di modo che l' obbietto mostrasi nella forma di meccanismo come un indifferente rapporto a se stesso; mentre l'obbietto chimico si presenta come rapportantesi ad Altro. Anche nel meccanismo, sviluppandosi, compariscono rapporti ad Altro; ma i rapporti vicendevoli degli obbietti meccanici sono estrinseci, di modo che agli obbietti che si rapportano rimane il carattere di consistenza. Così p.e. in natura i diversi corpi celesti che compongono il sistema solare stanno in vicendevole rapporto di movimento, e mostransi per questo in relazione reciproca. Ma il movimento, come l'identità di luogo e spazio,è un mero estrinseco ed astratto rapporto, ed esso apparisce tale che i corpi celesti, così estrinsecamente messi in relazione, resterebbero quelli che sono , anche senza il vicendevole rapporto. La cosa va d' un altro piede nel chimismo. Gli obbietti chimicamente differenti sono tali quali sono precisamente per la loro differenza; e sono perciò l' assoluto sforzo d' integrarsi l' uno con l' altro.

201.

Il processo chimico ha quindi a prodotto il neutrale delle qualità proprie de'suoi estremi: la nozione (concreto universale) si liga per la differenza dell'obbietto (il particolare) al prodotto (al singolare), e quindi sol con se stessa. In questo processo sono contenuti anche gli altri raziocini: la singolarità come attività è pur mezzo termine, e così pure il concreto universale, l'essenza degli estremi, che viene ad esser determinato nel prodotto.

202.

Il chimismo, qual relazione riflessiva dell' obbiettività con la differente natura dell'obbietto, presuppone pure l'immediata consisten-

za dello stesso. Il processo è il passaggio continuo da una forma all'altra, forme che restano ognora estrinseche. Nel prodotto neutrale scompariscono le determinate proprietà possedute da ciascuno degli estremi. E ciò per certo corrisponde alla nozione; ma il principio animatore del differenziarsi non esiste in lui come ricaduto nell' immediato:quindi il neutrale è risolubile:però il principio risolvente(1), che dirime il neutrale in differenti estremi, e che dà agli obbietti indifferenti la sua differenza, la vita dell'uno a fronte dell'altro, nonchè l' operarsi della risoluzione, escon fuori da questo primo processo.

Dilucidazione. Il processo chimico è finito e condizionato. La nozione, come tale, è l'intrinseco di tal processo; ma non viene in questo all' Esistenza nel suo Esser per sè. Nel prodotto neutrale il processo è spento; e l'eccitazione cade al di là dello stesso.

203.

Lo estrinseco di questi due processi (la riduzione de' diversi al neutrale, e la differenziazione degl' indifferenti o neutrali), che appariscono consistenti l'uno a fronte dell'altro, mostra la loro limitazione nel passaggio al prodotto, dove spariscono. Per converso, il processo presenta il presupposto immediato de'differenti obbietti come nullo. — Per questa negazione dello estrinseco ed immediato la nozione, perduta l'obbiettività, si pone libera e per sè contro quell' esterno ed immediato; cioè come scopo.

Dilucidazione. Il passaggio dal chimismo alle relazioni teleologiche avviene, perocchè le due forme del processo chimico si aboliscono contraddicendosi l'una all'altra. Quello che ne scaturisce è l'essenza libera della nozione data in sè nel chimismo e nel meccanismo; la nozione esistente per sè è lo scopo.

(1) La stessa voce in tedesco significa *giudicante*. E questo senso entra anch' esso nella frase. *Il traduttore.*

c. *Teleologia.*

204.

Lo scopo è la nozione che è per sè, procedente a libera esistenza per mezzo della negazione dell'obbiettività immediata. Esso si determina come subbiettivo, per essere la negazione astratta, ed opposta alla obbiettività. Questa determinazione di subbiettività è però unilaterale a fronte della totalità della nozione, e la è per se stessa, essendo posta ogni determinazione in essa come svanita. In tal modo il presupposto obbietto per quella non è altro di un'ideale in sè inesistente realtà. Qual contraddizione della sua identità con sè, e della negazione ed opposizione posta in essa, deve esso negare l'evanescenza, l'attività, l'opposto, di guisa a porlo con sè identico. Questa è la realizzazione dello scopo, nella quale lo scopo portandosi all'Altro della sua subbiettività, ed obbiettivandosi, toglie la differenza di queste due cose, liga sè con se stesso, e si sostiene.

La nozion dello scopo che da una parte è superflua, dall'altra va nomata a buon dritto nozione razionale, ed opposta all' astratta universale dell' intelletto, come quella che si rapporta per mezzo di un sussunto al particolare non esistente nello stesso. — Inoltre la differenza dello scopo, come causa finale, dalle cause efficienti, cioè da quelle che ordinariamente si dicono cause, è importante. — La causa appartiene alla necessità cieca e non ancora svelata: essa quindi apparisce come trapassante al suo Altro; perdendo, nello effettuare, la sua causalità: solo in sè o per noi la causa, nell' azione, è causa in sè rientrante. Lo scopo al contrario è posto come racchiudente in sè l' azione, la determinazione, ciò che sembra esser Altro; cosicchè nell' operare non passa, ma si mantiene, cioè opera se stesso, ed è infine quella causalità che era in principio: per tale sostenersi è desso la vera causa. — Lo scopo esige una comprensione speculativa; quale nozione, che rac-

chiude, nella propria unità e nell'idealità delle sue determinazioni, il giudizio o la negazione, l'opposizione del subbiettivo e dell'obbiettivo, in pari tempo togliendola.

Nello scopo non bisogna soltanto pensare alla forma, per la quale esso è nella coscienza una delle determinazioni date nella concezione. Kant con la nozione d' interna finalità ha ridestata l' Idea, e precisamente quella della vita. La determinazione data da Aristotele alla vita racchiude l' intrinseca finalità; epperò sta infinitamente al di sopra della nozione della moderna teleologia, che non guarda se non finite ed estrinseche finalità.

I bisogni, gl' istinti sono esempii parlanti dello scopo; son essi sentite contraddizioni, che hanno luogo nell'interno del subbietto vivente, e vanno a negare, nella loro attività, la negazione che è pura subbiettività. L'accontentamento rappresenta la pace tra il subbietto e l'obbietto, stante che l' obbiettivo elevantesi sulla data contraddizione (su' bisogni) perde la sua unilateralità unendosi col subbiettivo. Quelli che parlano della fermezza ed insuperabilità del finito, tanto subbiettivo che obbiettivo, hanno negl' istinti un esempio in contrario. Gl'istinti son per dir così la certezza che il subbiettivo è unilaterale e non vero nello stesso modo che l' obbiettivo. L' istinto inoltre è l' estrinsecazione di tal certezza : esso toglie la contraddizione che il subbiettivo sia e rimanga subbiettivo , come l' obbiettivo sia e rimanga obbiettivo; ed annulla questa loro limitazione.

Quanto all' operar dello scopo si avverta che nel raziocinio, in cui consiste quell' operare , per ligar lo scopo a se stesso pel mezzo della realizzazione , intercede essenzialmente la negazione de' termini , negazione tanto della immediata subbiettività data nello scopo come tale, che della immediata obbiettività (de' mezzi, e del presupposto obbietto). È questa negazione stessa che si esercita nell' elevar lo spirito a Dio dalle accidentali cose di questo mondo e dalla propria subbiettività. Ed è simil momento che si trasanda e trascura nel-

la forma di raziocinio intellettuale; ove è dato un tal elevarsi nella così detta pruova dell' esistenza di Dio, come si è cennato nella Introduzione e nel § 192.

205.

La relazione teleologica è, come immediata, l' estrinseca finalità, messa contro la presupposta nozione dell' obbietto. Lo scopo è perciò finito, parte pel contenuto, parte per l' estrinseca dipendenza che ha da un obbietto dato qual materiale. Con ciò il suo determinarsi è formale. Inoltre nell' immediato sta questo, che alla subbiettività in sè, alla nozione, apparisca la specialità (determinazione di forma, subbiettività dello scopo) come in sè riflessa, ed il contenuto si appalesi diverso dalla totalità della forma. Questa diversità costituisce intrinsecamente la limitazione dello scopo: e quindi il contenuto è un limitato, un accidentale, un dato; come l'obbietto è un particolare, un trovato.

Dilucidazione. Quando si parla di scopo, si ha per uso di tener d'occhio solo l' estrinseca finalità. Le cose, secondo tale maniera di vedere, non portano in loro stesse la loro determinazione, ma sono mezzi usati ed abusati per la realizzazione di uno scopo ad esse estrinseco. Questo è il punto di vista dell' utilità, che altrevolte avea una grande importanza anche nelle scienze, ma che è oggimai caduto nel meritato discredito, perchè riconosciuto non insito alla natura delle cose. In ogni caso si rende giustizia alle cose finite, considerandole come non-supreme, e come estrinseche a loro stesse. Questa negatività delle finite cose è la loro dialettica, e per riconoscerla basta affissare il loro positivo contenuto. — Per quello riguarda la teleologica maniera di considerare l' interesse beninteso, mostrando cioè nella natura la saggezza di Dio, che vi si manifesta; bisogna avvertire, che, non oltrepassandosi il finito nella ricerca degli scopi cui le cose servono di mezzi, si cade in miserabili riflessioni, come quando p. e. si considera non solo la vite sotto il punto di vista della risaputa utilità che apporta all' uomo, ma il sughero altresì, a causa de' turaccioli, che son tagliati dalla sua scorza ed appli-

cati a chiudere i fiaschi. Molti libri sono scritti in questo senso; e si può leggiermente misurare qual poco vantaggio ne risulti pel vero interesse della religione e della scienza. L'esterna finalità sta immediatamente nell' Idea; ma il fermarsi così alla soglia dà i risultati i meno soddisfacenti.

206.

La relazione teleologica è un raziocinio, che lega il subbiettivo scopo e l' esterna obbiettività con un mezzo termine, che è l' unità di ambi, quale attività ordinata allo scopo, ed obbiettività sottoposta immediatamente allo scopo, qual mezzo.

Dilucidazione. Lo svilupparsi dello scopo ad Idea siegue per tre gradini: 1.° quello dello scopo subbiettivo, 2.° quello dello scopo che si compie, 3.° quello dello scopo compiuto. In prima abbiamo lo scopo subbiettivo, il quale è totalità de' momenti della nozione, qual nozione che è per sè. Questo primo momento è quello della universalità con sè identica, l'acqua primordiale neutra, in dove tutto sorge, ma nulla è distinto. Il secondo momento è la specificazione di questo universale, per la quale conviene ad un determinato contenuto. Poichè un tal contenuto va posto per l' azione dell' universale, questo ritorna a sè, e si liga con se stesso: epperò nell' effettuare uno scopo noi diciamo di determinarci a qualche cosa, considerando noi stessi così manifestamente come questa o quella determinazione passeggiera. Diciamo pure che ci *risolviamo* a qualche cosa, esprimendo così che il subbietto esce da quella interiorità che è per sè fondendosi nell'obbiettività postagli di contro. Con ciò si ha il passaggio dal puramente subbiettivo scopo, alla attività che, ordinata allo scopo, si volge allo esterno.

207.

1. Lo scopo subbiettivo è un raziocinio, nel quale la nozione universale si liga pel particolare all'individuo di modo, che giudica que-

sto come determinazione di se stesso; valdire che non solo particolarizza l'indeterminato universale, facendone un determinato contenuto; ma pone ancora l' opposizione di subbiettività ed obbiettività; e quindi ritorna a se stesso, determinando qual difettosa la subbiettività della nozione presupposta contro l' obbiettività, nel paragone con la totalità in cui si racchiude; e quindi si volge all' esterno.

208.

2) Questa attività che si volge all' esterno si rapporta prima immediatamente all' obbietto come individualità (identica , nel subbiettivo scopo, con la particolarità, nella quale è unita anche l'esterna obbiettività a seconda del contenuto): e s' impadronisce dell' obbietto come di un mezzo. La nozione è questa potenza immediata , mentre essa è la negatività con sè identica, nella quale l'Essere dell'obbietto vien determinato come ideale. — Tutto il mezzo è questa intrinseca potenza della nozione , come attività , con la quale l'obbietto è immediatamente unito qual mezzo, sottostandole.

Nella finalità limitata il mezzo tra' due estrinseci momenti dell' attività e dell' obbietto , che serve di mezzo , è rifratto. Il rapporto dello scopo , qual potenza , a questo obbietto, e la dipendenza dello stesso da quello, sono immediati: quel rapporto è la prima premessa del raziocinio, in quanto che l' obbietto è posto come nulla in sè nella nozione, idealità che è per sè. — Ma questo rapporto e prima premessa addiviene anche il mezzo, che è in sè il raziocinio; imperocchè lo scopo liga , per questo rapporto , all' obbiettività la sua operosità , nella quale esso resta contenuto e dominante.

Dilucidazione. L'eseguire uno scopo è la maniera mediata di realizzarlo, ma è necessaria pure l' immediata realizzazione. Lo scopo comprende l'obbietto immediatamente, mentre è la potenza sull'obbietto , e racchiude in sè la particolarità, epperò anche l'obbiettività. — Il vivente ha un corpo: l'anima se ne impadronisce, e si ob-

biettiva in quello immediatamente. L'anima umana però deve stentar molto per farsi un mezzo della sua corporeità: l'uomo deve prima prender dominio del corpo, perchè questo sia strumento della sua anima.

209.

3) L' operosità, ordinata allo scopo, con il suo mezzo si volge all'esterno, mentre lo scopo è anche non identico con l'obbietto; epperò esso deve esser anche mediato da questo. Il mezzo, quale obbietto, è in questa seconda premessa in immediato rapporto con l'altro estremo del raziocinio, l'obbiettività come presupposta, il materiale. Questo rapporto è la sfera del meccanismo e del chimismo inserviente allo scopo, della quale esso è la verità e la libera nozione. L' artificio della ragione fa che lo scopo subbiettivo si tenga estrinseco all' obbietto e s' integri in quello, come potenza di questo processo, pel quale l'obbiettivo cozza e dispare a vicenda.

Dilucidazione. La ragione è altrettanto artificiosa che potente. L'artificio consiste nella mediata operosità, che, lasciando agire e operare gli obbietti l' un sull' altro secondo loro natura senza mischiarsi in tal processo, gli porta al completamento del proprio scopo. Si può dire che la provvidenza divina, a fronte del mondo e del suo processo, si comporta come assoluto artificio. Dio lascia che gli uomini oprassero secondo le particolari passioni ed interessi, e quello che ne risulta è il compimento de'suoi disegni che son tutt'altro di quelli, avuti in vista da coloro cui servono.

210.

Lo scopo realizzato è l'identità posta tra il subbiettivo e l' obbiettivo. Questa identità è essenzialmente determinata così che il subbiettivo e l'obbiettivo sono neutralizzati e fusi sol secondo la loro unilateralità, ma l' obbiettivo si sottopone e coordina allo scopo, come alla libera nozione, epperò come alla potenza sull' obbietto. Lo scopo resta così fermo contro l'obbiettivo e nell' obbiettivo; perocchè, oltre all'essere

l'unilaterale subbiettivo e 'l particolare, esso è altresì il concreto universale, la identità che è in sè. Questo universale, qual semplice contenuto in sè riflesso, è quello che rimane lo stesso a traverso i tre termini del raziocinio ed al loro movimento.

211.

Nella finalità limitata anche lo scopo compiuto è in sè rifratto, come quello che è il mezzo e'l principio. Esso perciò viene a luce in una forma posta estrinsecamente ad un dato materiale; forma che è un' accidentale determinazione a causa del limitato contenuto dello scopo. Lo scopo raggiunto è quindi un obbietto, che da sua parte è un mezzo o materiale per un altro scopo; e così all'infinito.

212.

Quello che avviene in sè nella realizzazione dello scopo è il toglier l' unilaterale subbiettività, e l' apparenza della oppostale obbiettiva consistenza. Nel comprendere il mezzo, la nozione ponesi come la Essenza dell' obbietto qual' è in sè: nel meccanico e chimico processo la consistenza dell' obbietto in sè era sgominata, e nel loro soggiacere alla potenza dello scopo togliesi anche l' apparenza di quel consistere, il negativo della nozione. Sol per esser determinata qual mezzo e materiale di un compiuto scopo, l'obbietto si pone come ideale e nullo in sè; epperò sparisce anche la opposizione di contenuto e forma. Commettendosi lo scopo con se stesso pel dileguamento delle determinazioni di forma, la forma si pone come identica con sè, epperò come contenuto; tal che la nozione, come attività della forma, ha solo se stessa a contenuto. Per questo processo si pone quello, che era la nozione dello scopo, quello che è in sè l' unità del subbiettivo e dell'obbiettivo, l'IDEA.

Dilucidazione. La limitazione dello scopo consiste nel sussumere esternamente il materiale applicato come mezzo alla esecuzione dello scopo, commensurandolo allo stesso. Nel fatto però l'obbietto in sè è la nozione, e realizzando questa come scopo, non si ha che la ma-

nifestazione del suo proprio interno. L'obbiettività è quasi un velo, sotto cui la nozione si nasconde. Nel finito noi non possiamo viver tanto da veder raggiunto veramente uno scopo. Per il compimento dello scopo infinito basta dileguar l' illusione, per la quale pare che non si compia. Il bene, l'assoluto bene si realizza sempre nel mondo: ed il risultato si compie in sè e di per sè, senza attenderlo da noi. L'illusione del contrario nella quale viviamo è quella che inspira l'attività, e su cui posa l' interesse del mondo. L' Idea nel suo processo si costituisce essa stessa tale illusione, ponendo un Altro a sè di contro; ed il suo affare è di tor via tale illusione. Senonchè da tale errore surge la verità; onde la riconciliazione con l'errore e col finito. L'esser altro, ossia l'errore, quando svanito, è un necessario momento della verità, che è tale, quando si faccia suo proprio risultato.

C

L' IDEA.

213.

L' Idea è il vero in sè e per sè; l'assoluta identità della nozione e della obbiettività. Il suo contenuto ideale non è altro che la nozione nelle sue determinazioni: suo contenuto reale è la fisonomia che assume nella forma di estrinseco Esser determinato; forma, che ha luogo in quello, perchè connessa con l' idealità sua, e contenuta nella sua potenza.

La definizione dell' assoluto, quale Idea, è di per sè assoluta. Tutte le altre definizioni metton capo in questa — L' Idea è la verità; imperocchè la verità sta nella corrispondenza dell'obbiettività alla nozione; e non già nella corrispondenza delle cose estrinseche a'miei concetti: questi in tal caso sono soltanto *esatti* concetti che io ho: nell' Idea non si tratta nè di concetti, nè di *esatti* concetti, nè di cose estrinseche. Ma tutto il reale,

in quanto che è vero, è l'Idea; ed ha sua verità solo per la forza dell'Idea. L'essere individuo non è che un lato dell' Idea; onde vi fa d' uopo di altre realtà, che qua' particolari appariscano consistenti per sè: nel loro insieme e ne'loro rapporti è la Nozione che si realizza. L' individuo per sè non corrisponde alla sua nozione: questa limitazione del suo Esser determinato forma la sua finità e 'l suo occaso.

L' Idea non dee prendersi per idea di qualche cosa, nè anche per Nozione come nozione determinata. L'assoluto è l'universale ed unica Idea, che, giudicando, si particolareggia in un sistema di determinate idee, le quali però son tali in quanto che ritornano in quell' unica Idea, che è loro verità. Pel cennato giudizio l'Idea è sulle prime l'unica universale sostanza, la cui vera sviluppata attività è subbietto, epperò spirito.

L'Idea, in quanto che non ha un'esistenza a suo punto d'appoggio, vien soventi presa per una formola logica. Bisogna lasciare tale maniera di vedere a quelli pe'quali le cose esistenti e tutte le determinazioni che non riedono all' Idea valgono di realtà e vere realtà — Ugualmente falso è il concepir l' Idea quale astrazione: essa è tale quando tutto il Non-vero perdesi in lei; ma in sè ella è l' essenzialmente concreta, essendo la libera nozione, che determina se stessa, e che però si fa reale: sarebbe formalmente astratta, quando la nozione, suo principio, venisse intesa nel senso di astratta identità (che non è) nel senso di negativo ritorno in se stessa, nel senso di subbiettività.

Dilucidazione. Per verità s' intende che io conosca una qualche cosa come è. Questa è la verità solo in rapporto alla conoscenza, la verità formale, l' esattezza. Ma la verità ha un senso ben più profondo; cioè che l'obbiettività e la nozione son identici. Si tratta appunto di questo profondo senso della verità quando si parla di un vero Stato o di un vero lavoro d'arte: questi obbietti sono veri quando son quali esser dovrebbero, cioè quando la loro realtà corrisponde alla loro nozione. Così inteso, il non vero è anche il cattivo: un cattivo uomo è un non vero uomo, cioè un uomo che non si conduce

conforme alla sua nozione od alla sua destinazione. Senza l'identità della nozione e della realtà nulla si può comprendere: anche il non vero ed il male può darsi solo in quanto la realtà non si tiene corrispondente alla sua nozione. Il totalmente cattivo, o ripugnante alla nozione, è in se stesso una cosa distrutta. Per la nozione sola le cose hanno nel mondo lor consistenza; il che nel linguaggio dei religiosi concetti si esprime dicendo: che le cose son quel che sono pel pensiero divino, epperò creatore, immanente in esse. — Quando si parla d' Idea, non bisogna concepire una cosa lontana e trascendente: l' Idea anzi è il presentissimo, e trovasi ciò nella coscienza di ciascuno, benchè fosco ed ottenebrato. Noi concepiamo il mondo come un gran tutto, creato da Dio, cosicchè Dio ci si è manifestato per quello. Consideriamo ancora il mondo come retto dalla divina provvidenza, onde le diverse cose del mondo si riportano eternamente a quell'unità, donde derivano, diportandosi a norma della stessa. — La filosofia da' suoi inizii non ebbe a far altro che riconoscere, meditando, l'Idea; e tutto, che meriti il nome di filosofia, ha per base la coscienza dell' assoluta unità di quello, che vale come diverso per l'intelletto. — Non fa d' uopo di provare che l'Idea sia la verità: l' esplicazione e sviluppo del pensiero, fatto sin qui, racchiude simile pruova. L'Idea è il risultato del detto sviluppo, ma non mediante Altro; bensì come suo proprio risultato, essendo insieme l'immediato ed il mediato. I gradini, considerati finora, dell'Essere e dell'Essenza, ed anche della Nozione e dell'Obbiettività, non sono fermi e stabili in questa loro differenza; ma essi si appalesano dialettici, la cui verità sta nell'esser momenti dell'Idea.

214.

L' Idea può esser compresa come Ragione (nel proprio filosofico senso di Ragione): come subbietto-obbietto; come identità del reale e dell' ideale, del finito e dell' infinito, dell'anima e del corpo; come possibilità che ha in sè la sua realtà; come quella la cui natura non può intendersi se non esistente, ec: e ciò perchè in essa son

comprese tutte le relazioni dell' intelletto , ma nel loro infinito ritorno ed identità.

L' intelletto può facilmente mostrar contraddittorio in sè quanto si dice dell'Idea. E ciò non gli si contrasta ; anzi questa è l'opera dell'Idea, opera della ragione, non del pari agevole che quella dello intelletto. L' intelletto mostra che l' Idea contraddice se stessa, mentre il subbietto p. e. è sol subbiettivo ed opposto all'obbiettivo; l'essere è ben altro che la nozione , e non può affibbiarsele ; il finito non è che il finito , proprio l'opposto dello infinito, e non identico a questo; e così via dicendo per tutte le altre determinazioni. Ma la logica mostra che gli opposti (il subbiettivo come solamente subbiettivo, il finito sol finito, l' infinito soltanto infinito ec.) sono privi di verità ; si contraddicono anzi e passano a' loro contrarii : e tal passaggio , come l' unità nella quale spariscono gli estremi, non sono che momenti od apparenze , nelle quali si manifesta la verità.

L'intelletto che prende a considerar l' Idea, si sbaglia doppiamente. Primamente contempla gli estremi dell' Idea (si chiamino come si vuole), nella loro unità , non come concrete unità, ma come astrazioni estrinseche alla stessa: e non ne riconosce i rapporti anche là dove son posti espressamente: così p. e. non bada alla natura della copula del giudizio, che dice dell'individuale (del subbietto) essere non individuo ma universale. Inoltre l' intelletto ritiene che la sua riflessione (per la quale scorge contenersi nell' Idea a sè identica il negativo della stessa, il contraddittorio) sia un'estrinseca riflessione che non tocchi l' Idea. In realtà questo modo d' intenderla non è proprio all' intelletto: è l'Idea stessa, come dialettica, che separa e divide eternamente l'identico con sè dal diverso, il subbiettivo dall' obbiettivo , il finito dall' infinito , l' anima dal corpo , eternamente così creando, avvivando , animando. In tal modo è l'Idea stessa il passaggio,o meglio, il tradursi in astratto intelletto , mentre ella è eternamente Ragione ; è la dialettica

che riporta all' unità questo intelligibile e diverso, elevandolo sulla sua finita natura e sulla falsa apparenza della consistenza delle sue produzioni. E poichè questo doppio movimento non è a tempi diversi, nè in alcun modo diviso o distinto (al contrario si avrebbe un astratto intelletto), così è desso l' eterna visione di sè in Altro; la nozione che si esplica nella sua obbiettività; l'obbietto che è intrinseca finalità ed essenziale subbiettività.

Le diverse maniere di comprender l' Idea come unità dell' ideale e del reale , del finito e dell' infinito , dell' identità e della differenza ec. son più o meno formali, in quanto che segnano sempre un gradino delle nozioni determinate. La nozione soltanto è libera ed è vero universale ; nell' Idea perciò essa stessa è la sua determinazione; un'obbiettività, nella quale essa si pone come universale , e dove ha la sua propria totale determinazione. L' Idea è il giudizio infinito , ciascuno de' cui termini è consistente totalità , la quale mentre è perfetta in sè, passa nell'altro. Nessuna delle determinate nozioni ha tal perfetta totalità in ambo i termini , come la Nozione stessa e l'obbiettività.

215.

L' Idea è essenzialmente progressiva (processo) , mentre la sua identità è soltanto l' assoluto ed il libero della nozione , in quanto che è l'assoluta negatività,epperò dialettica. Essa è il progresso, che determina la nozione (come universalità che è individualità) all' obbiettività ed all'opposto; e che riporta questa estrinsecazione (che ha la nozione per sostanza) alla subbiettività per l'immanente dialettica.

Poichè l'Idea è *a*) processo , è falsa per l' assoluto l'espressione d' Identità del finito e dell' infinito , del pensiero e dell'Essere; perocchè l' identità esprime astratta immobile medesimezza. E poichè l' Idea è subbiettività *b*) è pur falsa la riportata espressione; perocchè l'identità esprime l'In sè, il sostan-

ziale della vera identità. Per tal modo l' infinito apparisce sol neutralizzato con il finito, come il subbiettivo con l'obbiettivo, come il pensiero con l' Essere. Ma nella negativa identità dell'Idea l' infinito prende la mano sul finito, il pensiero sull' essere, la subbiettività sull'obbiettività: l'identità dell'Idea è subbiettività, pensiero , infinità, e quindi essenzialmente a distinguersi dall' Idea come sostanza; però questa subbiettività, questo pensiero, questa infinità sono a distinguersi dagli unilaterali, subbiettività , pensiero ed infinità , ne' quali si determinano , col giudizio.

Dilucidazione. L'Idea, come progressiva, corre nel suo sviluppo per tre gradi. La prima forma dell' Idea è la vita, cioè l' Idea nella forma d' Immediato. La seconda forma è quella della mediazione o della differenza : e questa è l' Idea qual Conoscenza , che apparisce nel duplice aspetto di teoretica e pratica Idea. Il processo della conoscenza ha per suo risultato il ripristinamento dell'unità arricchita pel diverso: questo ultimo grado del processo logico si presenta come il vero Primo, che è per se stesso.

a. LA VITA.

216.

L' Idea immediata è la vita. La nozione è come l'anima realizzata in un corpo; della esteriorità di questo quella è l'immediata universalità che si rapporta a se stessa ; e ne è anche la specialità ; ma tale che il corpo non ne è diverso , come la determinazione della nozione esprime, bensì ne è l' individualità quale infinita negatività, la dialettica dell'obbiettività vicendevolmente estrinseca, che dall'apparenza della consistente stabilità riede alla subbiettività : per tal modo tutte le membra sono l' uno a fronte dell' altro momentanei mezzi e momentanei scopi; e la vita, per essere la primordiale spe-

cificazione, risulta quale negativa identità che è per sè, come dialettica che si liga con se stessa nella corporeità—In siffatta guisa la vita è essenzialmente *un vivente* , e pel suo essere immediato è *Questo vivente*. A causa dell'immediato dell'Idea, il limite in questa stessa ha tal determinazione, che anima e corpo sian divisibili. Da ciò l'esser mortale del vivente : ma solo in quanto che siasi morto son diversi que' due termini dell' Idea.

Dilucidazione. Le singole membra del corpo son quali sono , solo per la unità di quello, ed in rapporto allo stesso: così p. e. una mano tronca dal corpo non è , come osservò Aristotele , più una mano , nè secondo il nome nè secondo la cosa. Giusta i principii dello intelletto, la vita è un mistero indicifrabile: chè l'intelletto non ne intende altro, fuori la limitazione e la negatività. La vita nel fatto è tanto comprensibile, da aver noi in quella la nozione stessa, anzi la nozione esistente , l'Idea immediata. Con ciò va compreso anche il difetto di vita. Questo difetto consiste nella incorrispondenza della nozione e della realtà. La nozione della vita è l'anima, e questa nozione ha per realtà il corpo. L' anima è infusa nella sua corporeità, che si fa sensibile, ma non ancora pertanto libero Essere per sè. Il processo della vita consiste nel vincere l'immediato nel quale è stretto : questo processo , che è in sè pur triplice , ha per suo risultato l' Idea nella forma di giudizio, cioè l'Idea come conoscenza.

217.

Il vivente è un raziocinio , i cui momenti sono insieme sistemi e raziocinii in sè, attivi raziocinii, processi che nella subbiettiva unità del vivente sono un sol processo. Il vivente così è il processo del suo rannodarsi con se stesso, che corre per tre processi.

218.

1. Il primo processo è quello del vivente nel suo intimo: in esso dirime sè in se stesso , e fa suo obbietto la corporeità , la natura inorganica. Questa, come relativa esteriorità, appare nella dif-

ferenza ed opposizione de' suoi momenti, che si abbandonano l'uno all'altro, si assimilano, e si fan produttivi. Tale operosità delle membra non è però che l'unica del subbietto, al quale ritorna la loro produzione; cosicchè il solo subbietto è prodotto, ossia si riproduce.

Dilucidazione. Il processo del vivente in riguardo a se stesso ha la triplice forma di sensibilità, irritabilità, e riproduzione. Come sensibilità il vivente è l'immediato semplice rapporto a se stesso, l'anima per tutto presente nel corpo, la cui esteriorità in sè non ha verità: come irritabilità il vivente apparisce diretto in se stesso; e come riproduzione si ripresenta nella intrinseca differenza delle sue membra ed organi. Il vivente intrinsecamente non è che questo permanente rinnovantesi processo.

219.

2. Il giudizio della nozione procede, come libero, a svincolarsi dall'obbiettivo qual consistente totalità; e 'l negativo rapporto del vivente si fa, come immediata individualità, presupposizione di una inorganica natura opposta a quella. Essendo questo negativo di se stesso un momento della nozione di vivente, addiviene difetto nel concreto universale. La dialettica, con cui si toglie l'obbietto qual nullo in sè, è l'operosità del vivente che conosce se stesso, il quale si conserva, si sviluppa e si obbiettiva a fronte di una natura inorganica.

Dilucidazione. Il vivente si oppone ad una natura inorganica, verso la quale si diporta come potenza, che assimila quella a se stesso. Il risultato di tal processo non è, come in chimica, un neutrale prodotto in cui sparisce la consistenza de' termini posti a fronte l'uno dell'altro; il vivente piuttosto mostrasi come dominante il suo Altro, che non può resistergli. L'inorganica natura, sottoposta al vivente, lo soffre, poichè è dessa *in sè* quello che la vita è *per sè*. Il vivente passa così nell'Altro tutt'insieme: quando l'anima si stacca dal corpo, comincia il giuoco dell'elementari potenze dell'obbiettività. Queste potenze sopravvivono, per dir così, dopo il salto; incominciano

il loro processo a corpo organico; e la vita non è che una lotta continua contro le stesse.

220.

3. L' individuo vivente nel suo primo processo si contiene come subbietto e nozione; nel secondo si assimila l'esterna obbiettività, e pone così in sè la reale determinazione ; onde ne addiviene genere, sustanziale universalità. La specialità della stessa è il rapporto del subbietto ad un altro subbietto del suo genere ; ed il giudizio è la relazione del genere a questi individui così determinati l'uno a fronte dell'altro—la differenza specifica.

221.

Il processo della generazione porta il genere all' Essere per sè. E poichè la vita non è che l'immediata Idea, il prodotto di quello si bipartisce: per uno de' termini esso è il vivente individuo, che, presupposto immediato , ora presentasi qual mediato e generato ; per l'altro termine è la vivente individualità, che, a motivo del suo primiero essere immediato, si contiene negativamente a fronte dell' universale per la cui potenza tramonta.

Dilucidazione. L'individuo muore, essendo la contraddizione dell'universalità del genere, e dell' individualità immediata della sua esistenza. Nella morte il genere mostrasi come la potenza contro l' immediato individuo. Per l' animale il processo della generazione è il più alto punto della vitalità. La vitalità non giunge ad esser per sè nel suo genere, ma soggiace alla potenza dello stesso. L' immediato vivente nel processo della generazione si media con se stesso, e s' innalza così sopra il suo essere immediato , per ricadervi però sempre. La vita corre così solo per la meschina infinità del progresso in infinito. Ciò che sorge , giusta il concetto , pel processo della vita è lo sparire il soggiogarsi dell' immediato, in cui l' Idea è ristretta come vita.

222.

L' Idea della vita con ciò non si libera da ogni (particolare) immediato *Questo*, ma solo dal dato immediato: ella ritorna a sè, alla sua verità; e quindi come libero genere si avvanza per se stessa all'esistenza. La morte della immediata individua esistenza è la nascita dello spirito.

b. LA CONOSCENZA.

223.

L' Idea esiste libera per sè, in quanto che ha l' universalità per elemento della sua esistenza; ossia che l'obbiettività stessa, in quanto nozione, ha l' Idea per suo obbietto. La sua subbiettività determinata all'universalità è una pura distinzione, intrinseca alla stessa; maniera di vedere, che si contiene in questa identica universalità. Ma come diverso determinato è dessa giudizio, è lo scostarsi da se qual totalità, e presupporsi come estrinseco universo. Questi son due giudizii in sè identici, ma posti come non identici.

224.

Il rapporto di tali due idee (che in sè o come vita sono identiche) è per tal modo relativo; il che fa la determinazione della limitazione in questa sfera. È desso un rapporto di riflessione, perocchè la distinzione dell'Idea costituisce in prima il giudizio; ed il presupposto, non ancor posto, è, per l' Idea subbiettiva, un obbiettivo mondo immediatamente dato, ossia l'Idea come vita nell'apparizione delle singole esistenze. Ed in quanto questo giudizio è una pura distinzione a sè intrinseca (precedente paragrafo), l' Idea è insieme se stessa ed il suo Altro; epperò è la certezza dell'identità di se stessa con l' obbiettivo mondo. La ragione viene al mondo con l' assoluta credenza di poter porre l'identità e di elevare la sua certezza a ve-

rità, e con l'istinto di porre il contraddittorio, per sè ed in sè nullo, anche come nullo.

225.

Questo processo costituisce in generale la conoscenza. L'unilateralità della subbiettività e l'unilateralità della obbiettività scompariscono in sè nell'identica attività degli opposti. Ma questa scomparsa avviene soltanto in sè: il processo come tale è aggratigliato con la finità di queste sfere; e decomponesi in due, diversamente posti, movimenti dello istinto: nel primo l'unilateralità della subbiettività dell'Idea vien tolta, imprendendosi ad arricchire il mondo (che è in sè) nelle subbiettive concezioni e pensieri, e l'astratta certezza di se stesso, con un contenuto, che fosse l'obbiettività valsente per vera; nel secondo al contrario l'unilateralità del mondo obbiettivo (che si considera come apparenza, come un insieme di accidentali ed insussistenti forme) vien tolta, determinandola e modellandola per l'intrinseco del subbiettivo (che qui vale per vero obbiettivo). Il primo è l'istinto della scienza, del vero, la conoscenza come tale, la teorica; il secondo è l'istinto del compimento del bene, il volere, la pratica operosità dell'Idea.

α) Il Conoscere.

226.

L'universale limitazione del conoscere, che posa in ciascun giudizio la presupposizione del contrario (§ 224), e a fronte della quale il suo fatto stesso è la posata contraddizione, determinasi alla sua propria Idea per ciò che i suoi momenti conseguono la forma del diversificarsi a vicenda, e, quando perfetti, vengono a stare nella relazione reciproca della riflessione, non della nozione. L'assimilazione del materiale, come di un dato, apparisce quasi il còmpito delle determinazioni della nozione, che vi rimangono estrinseche, e che procedono diverse l'una dall'altra. Essa è la ragione attiva come

intelletto. La verità, cui può giungere un tal conoscere, è solamente finita : l' infinito della nozione è fisso per lui come uno scopo che è in sè, un trascendente. Esso però sta nel suo fatto esterno sotto la guida della nozione, e le determinazioni di questa formano le interne fila del suo procedere.

Dilucidazione. La limitazione del conoscere sta nella presupposizione di un mondo preesistente; e quindi il soggetto mostrasi come *tabula rasa.* Si è attribuito questo concetto ad Aristotele, benchè niuno più di Aristotele allontanasi da tale estrinseca compreensione del *conoscere.* Questo conoscere che è in sè ma non per sè l'attività della nozione non si contempla tale : il suo fare sembra passivo , mentre infatti è attivo.

227.

1. Poichè il finito conoscere presuppone un diverso che gli sta opposto, cioè i moltiplici fatti della esterna natura e coscienza, esso ha la formale identità, o l'astrazione della universalità per forma della sua attività. Questa attività quindi consiste nello sciogliere il dato concreto, isolarne il diverso, e darlo nella forma di astratta universalità ; ossia nel rimanere il concreto come fondo, e produrre per via d'astrazione dalle inessenziali appariscenti particolarità un concreto universale, genere, forza, legge.—Questo è il metodo analitico.

Dilucidazione. Si ha costume di parlare del metodo sintetico ed analitico, come se fosse in nostro arbitrio il seguir l' uno o l' altro. La cosa però non va così: e dipende dall'obbietto da conoscersi quale de' due metodi, possibili alla conoscenza finita , debba applicarsi. Il conoscere è in sulle prime analitico: l' obbietto ha per sè la fisonomia dell' individuazione ; e l' attività del conoscere finito si sforza di riportare all' universale l' individuo che gli sta dinnanzi. In questo caso il pensiero ha solo il significato di astrazione, o di formale identità. Tale è il punto , cui si poggiano Locke e tutti gli empirici. Molti dicono che la conoscenza non possa far altro se non ispezzare il dato concreto obbietto ne' suoi astratti elementi ; e considerarli nel loro isolamento. Egli è chiaro che questo è un frantendere *la*

cosa; e che la conoscenza, la quale prender volesse le cose come sono, cadrebbe in contraddizione con se stessa. Così p. e. il chimico commette un pezzo di carne alla sua storta, e lo martoria in cento guise per dirci aver egli trovato che la carne si componga di azoto carbone acqua ec. Intanto tali elementi non sono più la carne. Val lo stesso quando lo psicologo decompone un fatto ne' diversi lati, ch' esso offre a considerare, e li tien fermi nella loro distinzione. L'obbietto trattato analiticamente si può considerare come una cipolla, cui si tolgano gl'involucri l'un dopo l'altro.

228.

2. Questa universalità è pure un determinato: l' attività procede quindi a' momenti della nozione, la quale nella finita conoscenza non è nella sua infinità, ma è solo la intellettuale determinata nozione. Il prender l'obbietto sotto tale forma è il metodo sintetico.

Dilucidazione. Il movimento del metodo sintetico è il rovescio del metodo analitico. Mentre questo partendo dall' individuo va all'universale; in quello l'universale (qual definizione) forma il punto di partenza, dal quale per particolarizzazioni (divisioni) si giugne all'individuo (teoremi). Il metodo sintetico quindi mostrasi come sviluppo de'momenti della nozione nell'obbietto.

229.

α) L'obbietto della cognizione riportato in forma di nozione determinata, cosicchè ne sia posto il genere e l'universale determinazione, è ciò che si appella definizione. Il suo materiale e 'l fondamento viene attinto col metodo analitico (§ 227). La determinazione non deve essere che un distintivo, cioè un aiuto, per la ricognizione esterna subbiettiva dell'obbietto.

Dilucidazione. La definizione racchiude anch'essa i tre momenti della nozione: l'universale come genere prossimo, il particolare come determinazione del genere *(qualitas specifica)*, e l' individuo che

è lo stesso obbietto. Circa le definizioni nasce la questione della loro provvenienza; alla quale si risponde,che le definizioni vengono per via analitica. Da ciò l'occasione delle dispute sull' esattezza delle definizioni; le quali nascono dalle vane osservazioni donde si parte, e dai punti di vista tenuti innanzi agli occhi. Quanto più ricco è un obbietto a definirsi, tanti più lati offre alla considerazione, e tante più svolgonsi varie definizioni. Così vi ha moltiplici definizioni della vita, dello Stato ec. In Geometria al contrario si sono mandate buone le definizioni, perchè lo spazio, suo obbietto, è astratto. — Inoltre nella percezione del contenuto de'definiti obbietti non si trova necessità alcuna: basta che vi sia uno spazio,una pianta,un animale ec.; non importa alla geometria, alla botanica ec. mostrare la necessità de' cennati obbietti. — Alla filosofia, a causa di tale circostanza, si attaglia tanto poco il metodo analitico quanto il sintetico; imperocchè la filosofia prima tutto deve fissare la necessità del suo obbietto. Nonpertanto si è più volte in filosofia cercato di far uso del metodo sintetico: così Spinosa cominciò con definizioni, e disse: La sostanza è *causa sui*. In tali definizioni lo speculare è messo giù, ma nella forma di asserzioni. Val lo stesso di Schelling.

230.

β) Il còmpito del secondo momento della nozione (la determinazione dell'universale come particolare) è la partizione secondo qualunque estrinseca veduta.

Dilucidazione. Nella partizione si chiede ch'essa sia completa,ed a ciò mena un principio o fondamento di divisione tale, che la partizione fondata in quello abbracci l' intiera periferia della sfera segnata in generale dalla definizione. Inoltre nella partizione il principio della stessa debbe esser preso dalla natura dell' obbietto a dividersi, onde la divisione siegua naturalmente, e non artificiosamente, cioè non arbitrariamente. Così p. e. in zoologia,nella partizione de'mammiferi, son presi per fondamento della divisione i denti e gli artigli, e rettamente; perocchè son queste parti del loro corpo quelle che li distinguono,e che nel tipo universale fanno la diversità delle

classi. La vera divisione dee considerarsi come determinata dalla Nozione; ed è però triplice; senonchè, siccome la particolarità si presenta doppia, può farsi anche una quadruplice partizione. Nella sfera dello spirito domina la tricotomia, divisione ternaria, ed è un merito di Kant l'avercela fatta osservare.

231.

γ) Nella individualità concreta, quando la determinazione semplice della definizione vien compresa come una relazione, l' obbietto è un sintetico rapporto di determinazioni diverse, un teorema. L'identità di quelle, poichè diverse, è mediata. Il produrre i materiali che fanno i mezzi termini, costituisce la costruzione; ed il mezzo, donde spicca la necessità di que' rapporti riguardo alla conoscenza, forma la pruova.

Secondo l'ordinaria spiega della differenza de'metodi sintetico ed analitico, appare precisamente arbitrario quale de' due metodi sia usato. Quando si presupponga il concreto, che nel sintetico metodo sarebbe risultato, allora noi analizziamo in quello come conseguenze le astratte determinazioni, che formano i postulati ed il materiale per la pruova. La definizione algebrica della linea curva sono teoremi in geometria: così pure la pitagorica proposizione potrebbe esser presa per definizione del triangolo rettangolo, per lo cui mezzo analizzando si otterrebbero le altre proposizioni dimostrate in geometria. — L'arbitrario della scelta dipende dal perchè l' uno e l'altro metodo procedono da estrinseci presupposti. Giusta la natura della nozione la prima cosa è l' analisi, poichè eleva l' empiricamente dato concreto alla forma di astrazioni universali, le quali poi possono venir premesse quali definizioni nel metodo sintetico.

Questi metodi, essenziali e di splendido risultato nel loro campo, sono evidentemente inutili per la filosofica conoscenza; avendo essi de' presupposti, e contenendovisi la conoscenza sol come intellettiva e progrediente in formali identità. In Spino-

sa, che usò il metodo geometrico per le nozioni speculative, si fa manifesto il formalismo: la filosofia di Wolf, pedantesca oltre modo, è, giusta il suo contenuto, una metafisica intellettiva.— All'abuso di questi metodi, fatto in filosofia e nelle scienze, è subentrato negli ultimi tempi l'abuso delle così dette costruzioni. Da Kant fu messo in corso il concetto, che le matematiche costruissero le loro nozioni: ciò non volea dir altro, senonchè le matematiche non trattano nozioni, ma invece astratte determinazioni di sensibili percezioni. In tal modo l'imprimere alle sensibili determinazioni, percepite dalla sperienza, l'andamento delle nozioni; il formalismo della classificazione dei filosofici obbietti secondo uno schema preconcepito comunque a capriccio,questo si è chiamato costruire una nozione.—Forse in fondo vi sta un fosco concetto dell'Idea, dell'identità della nozione e dell'obbiettività, dell'esser l'Idea un concreto; nonpertanto quel giuoco del costruire va lungi dal presentare la identità, che si appartiene solo alla nozione come tale; non essendo per nessun verso il concreto sensibile della percezione il concreto della Ragione e dell'Idea.

Del resto la geometria, trattando delle sensibili astratte dimensioni dello spazio, può fissare senza ostacoli le semplici determinazioni intellettive; epperò il metodo sintetico del conoscere finito le sta a capello. Ciò nonpertanto essa nel suo cammino s'imbatte nell'incommensurabilità, ed irrazionalità; è l'è curioso che volendo avvanzarsi ad ulteriori determinazioni deve spingersi al di là del principio intellettuale. E qui vi ha, come per lo solito, uno sbaglio di terminologia, per lo quale si appella razionale ciò che è intellettuale, ed irrazionale ciò che è un inizio, una traccia di ragionevolezza. Le altre conoscenze giunte al limite del loro intellettivo procedere (il che necessariamente e spesso accade, non trovandosi nel semplice campo dello spazio e de'numeri), si aiutano in più agevole guisa: rompono le conseguenze del procedere intellettuale, e prendono d'altronde (da'concetti, dalle opinioni, delle osservazioni, da che si sia) ciò di che abbisognano, che spesso è il contra-

rio di ciò che precede. La inconseguenza del finito conoscere si ravvisa nella natura del suo metodo, e nella relazione di questo al contenuto. Nel suo procedere per via di definizioni e partizioni ec., guidato dalla necessità delle determinazioni della nozione, si trova ad un punto in cui non può far che un uso forzato delle determinazioni dell'intelletto.

232.

La necessità figliata dalla pruova nella conoscenza finita, è estrinseca e determinata solo alle intuizioni subbiettive. La necessità come tale è lasciata a' postulati e punti di partenza, a' trovati e dati del suo contenuto. La necessità come tale è in sè la nozione che si rapporta a se stessa. L' Idea subbiettiva giugne così al determinato in sè e per sè, non dato, epperò subbietto permanente, e trapassa nell'Idea del Volere.

Dilucidazione. La necessità alla quale giunge la conoscenza per via della pruova è il contrario di quella che forma il punto di partenza. La conoscenza ha nel suo punto di mossa un contenuto dato ed accidentale; ma nella conchiusione del suo movimento essa ravvisa il contenuto come necessario, e questa necessità è mediata dall'attività subbiettiva. Così la subbiettività astrattissima era una mera *tabula rasa*, che poi mostrasi come determinata. Qui sta il passaggio dalla Idea del conoscere all' Idea del volere: questo passaggio consiste nel comprendere l'universale nella sua verità come subbiettività, come nozione motrice, attiva, posante le determinazioni.

β) *Il volere.*

233.

Il bene è la subbiettiva Idea quale determinata in sè e per sè, qual semplice contenuto uguale a se stesso. La realizzazione de'proprii istinti ha una relazione contraria con l' Idea del vero, e va a modellare il preconcetto mondo secondo il suo scopo. — Il volere da

un lato ha la certezza della nullità dell'obbietto presupposto, dall'alto presuppone finiti lo scopo del bene , come Idea subbiettiva , e la consistenza dell'obbietto.

234.

La limitazione di questa attività è quindi una contraddizione, per la quale , nelle stesse contraddittorie determinazioni del mondo obbiettivo, va conseguito e non conseguito lo scopo del bene, il quale si pone come essenziale e non essenziale, come reale e come possibile. Questa contraddizione si presenta in forma d'infinito progresso dell'effettuazione del bene che è fissato qual dovere.Lo sparire di tale contraddizione è formale, perocchè non va tolta l' unilateralità della subbiettività, ma solo la subbiettività in generale, l' attività la subbiettività dello scopo, e quindi l' obbiettività, la contraddizione per la quale ambe sono finite. Ed un'altra subbiettività, cioè un nuovo genere di contrapposto non è diverso da quello che precedeva. Questo ritorno in sè è il ricorrere del contenuto in sè (in che sta il bene e l'identità de' due termini) — è il ricorrere alla presupposizione teoretica d'essere l'obbietto in sè sustanziale e vero.

Dilucidazione. Se l' intelligenza prende il mondo come è, la volontà al contrario vuol farlo quale dev'essere. L'immediato, il dato, non vale per la volontà come stabile,ma come apparenza e vanità.Quindi la contraddizione, nella quale si avvolge il principio della moralità; e da ciò il pratico principio della filosofia di Fichte e Kant. Il bene deve realizzarsi, bisogna perciò lavorare per compierlo; e la volontà non è che il bene attivo: se il mondo fosse quale deve essere,l'attività della volontà cesserebbe: epperò la volontà richiede che il suo scopo non sia realizzato. Con ciò va riconosciuta la limitazione della volontà: ma non bisogna arrestarsi a tal limitazione ; ed il processo stesso della volontà è quello che toglie la contraddizione racchiusa in essa. La conciliazione consiste in ciò,che la volontà ritorna nel suo risultato all' effettuazione della conoscenza, e quindi all'identità dell' Idea teoretica e pratica: la volontà riconosce lo scopo per suo, e la Ragione comprende il mondo come nozione attiva.Que-

sto è il vero passo della conoscenza razionale. La vanità e 'l transitorio fa la superficie e non la vera essenza del mondo: questo è la nozione che è in sè e per sè; e quindi il mondo è l'Idea. Lo scontentamento scompare quando riconosciamo che lo scopo mondiale si compie, come eternamente si compirà. Così l'intende l'uomo maturo, mentre la gioventù pensa che il mondo vada male, e che bisogni farne tutt'altra cosa. La coscienza religiosa al contrario considera il mondo come retto dalla divina provvidenza, e perciò corrispondente a quello che dev'essere. Questo accordo dell' Essere e del Dovere non è inerte e non progressivo ; perocchè il bene , lo scopo finale del mondo, in tanto è in quanto che si effettua; e la differenza tra il mondo spirituale e naturale è che, mentre questo ritorna costantemente in sè, l'altro ha eterno progresso.

235.

La verità del bene è così posta come l' identità della Idea teoretica e pratica, che raggiugne di per sè il bene : il mondo obbiettivo è in sè e per sè l'Idea, che si pone eternamente come scopo, di cui effettua la realtà per via dell' attività. Questa vita, che ritorna a sè dalla differenza e limitazione della conoscenza, e che diviene a quella identica per l'attività della nozione, è l'Idea assoluta o speculativa.

C. L'IDEA ASSOLUTA.

236.

L'Idea come unità dell' idea subbiettiva ed obbiettiva è la nozione dell'Idea, cui l'Idea come tale serve di obbietto, obbietto nel quale si fondono tutte le determinazioni. Questa unità è quindi l' assoluta verità, e tutta la verità; la Idea che pensa se stessa, come pensante logica Idea.

Dilucidazione. L'Idea assoluta è l'unità dell'Idea teoretica e pratica, e perciò l'unità dell'idea della vita e dell' idea della conoscenza. Nella conoscenza si ha l'Idea nella forma del differente, ed il processo

della conoscenza ci si mostra come il superare questa differenza, e 'l ripristinamento di quella unità, che come tale, nel suo immediato è l' Idea della vita. Il difetto della vita consiste nell' essere l' Idea che è in sè; ed anche la conoscenza è unilateralmente l' Idea che è per sè. L' unità e verità di ambe è l' Idea che è in sè e per sè, e perciò assoluta. Finqui si è avuta l'Idea nello sviluppo de'suoi diversi gradi: ora l' Idea è obbietto di se stessa: è il νόησις νοήσεως, che Aristotele segnò come la più elevata forma dell' Idea.

237.

L' assoluta Idea e per sè; mentre in essa non vi ha passaggio, non presupposto, non determinazione, che non vi sia fluida e trasparente: pura forma della nozione che intuisce se stessa nel suo contenuto. Essa è il contenuto di se stessa, inquantochè l' ideale differenza di sè da se stessa, e ciascuno de' diversi è la identità con se stessa; nella quale però è racchiusa la totalità della forma come il sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema della Logica. L'Idea resta quivi come forma non come metodo di simile contenuto — resta come determinata scienza del valore de'suoi momenti.

Dilucidazione. Quando si parla dell' Idea assoluta si può opinare che ella possa adattarsi esattissimamente a tutto. Si può declamare quanto si vuole sull'assoluta Idea, il suo vero contenuto non è altro che l'intiero sistema, il cui sviluppo abbiamo finora considerato. Si può dire ancora che l'assoluta Idea è l' universale, ma l'universale non quale astratta forma, cui si oppone, quasi Altro, il contenuto determinato, ma la forma assoluta in cui ritornano tutte le determinazioni, e l' intiera pienezza de' contenuti posti da quelle. — In tal riguardo l'assoluta Idea è da paragonarsi ad un vecchio, che pronunzii le stesse massime religiose di un fanciullo, ma pel quale hanno il significato della sua intiera vita: quandanche il fanciullo intenda il contenuto religioso, questo è per lui tal cosa, al di là del quale sta tutta la vita e 'l mondo intiero. — Val lo stesso per l' umana vita, e per le incidenze che ne formano il contenuto: ogni travaglio

è indiretto allo scopo, e quando si raggiunga, si è meravigliato a non trovare una cosa ben diversa da quella che si volea: l'interesse sta nell' agitazione intiero. Quando l' uomo tien d'appresso alla sua vita, la fine può sembrare esigua, ma in essa è concentrato l' intiero *decursus vitae*. — Nella stessa guisa il contenuto dell' Idea assoluta è l' intiera esplicazione che noi abbiam fatto finora: l' estremo è quello che riepiloga tutto uno sviluppo, tutto un contenuto, tutto un interesse. — Ella è una veduta propria alla filosofia quella di largire a ciò, che preso di per sè appar limitato il merito di appartenere ad un intiero, ed essere momento dell'Idea. Di ciò si è trattato finora: resta a sapere che il contenuto fin qui è il vivente sviluppo dell'Idea, e che tale semplice riguardo è racchiuso nella forma. Ciascuno de' gradini considerati finora è un' immagine dell' assoluto, che dapprima in guisa limitata si avvanza poi all'intiero, il cui sviluppo è quello che si disegna per metodo.

238.

I momenti del metodo speculativo sono i seguenti: a) Il principio, che è l'Essere o l'Immediato, per sè, nel semplice riguardo d'essere il principio. Per la speculativa Idea però esso è un determinante se stesso, che, quale assoluta negatività, o movimento della nozione, giudica, e si pone qual negativo di se stesso. In tal modo l' Essere, che nel principio come tale apparia quale astratta affermazione, addiviene la negazione, l'opposto, il mediato principalmente, il presupposto. Intanto qual negazione della nozione che è, nel suo Esser altro, identica con sè e certezza di se stessa, essa è la nozione posta non come nozione, la nozione in sè. — L'Essere quindi è la nozione indeterminata, ossia la determinata in sè immediatamente, l' Universale.

Il principio, nel senso di Essere immediato, vien preso dalla percezione e dall'osservazione; e questo è il principio dell' analitico metodo del conoscere finito; nel senso di universalità è il principio del metodo sintetico dello stesso finito conoscere. Ma poichè la logica lo prende immediatamente e quale Universale, quale è, e quale è pre-

supposto dalla nozione immediato come è, così il suo principio è tanto sintetico che analitico.

Dilucidazione. Il metodo filosofico è tanto sintetico che analitico, ma non nel senso di una pura contemporaneità od avvicendamento di questi metodi del conoscere finito, bensì in quanto che li racchiude come fusi in sè, di tal guisa che ciascun suo passo si comporta insieme e sinteticamente ed analiticamente. Il filosofico pensiero si comporta analiticamente in quanto che prende il suo obbietto, l'Idea, lo lascia valere, e ne distingue i movimenti e lo sviluppo: in ciò il filosofare è passivo: insieme il filosofico pensiero è sintetico, appalesandosi come l' attività della nozione: ed a ciò si riferiscono gli sforzi indiretti ad allontanare le proprie fantasie ed opinioni che sempre tentano insinuarsi.

239.

b) Il procedere è porre il giudizio dell'Idea. L'immediatamente universale è, quale nozione in sè, la dialettica, che trasporta ad un momento la sua propria universalità immediata. Esso è perciò il Negativo del principio, o il Primo posto nella sua determinazione: esso è il rapporto de'diversi, momento della riflessione.

Questo procedere è pure analitico, ponendosi per l'immanente dialettica sol quanto è racchiuso nell' immediata nozione, e sintetico, perocchè il diverso non era stato ancor posto nella cennata nozione.

Dilucidazione. Nel procedere dell'Idea il principio mostrasi quello che è in sè, cioè posto e mediato, e non come ciò che è immediato. Solo per l'immediata coscienza la natura è il principio e l'immediato, e lo spirito è il mediato da quella: nel fatto però la natura vien posta dallo spirito, ed è lo spirito che ha a suo postulato la natura.

240.

L'astratta forma del progredire, nell'Essere è l' Altro e 'l passar nell' Altro; nell' Essenza è l'apparire nell' opposto: nella Nozione è la diversità dell' individuale e dell' universale , che continua come tale nel suo diverso, identificandoglisi.

241.

Nella seconda sfera la nozione, che già era in sè, viene ad apparire, ed in tal modo è già l'Idea in sè. Lo sviluppo di questa seconda sfera è un ritorno alla prima, come la prima è un passaggio alla seconda. Sol per questo doppio movimento il diverso raggiunge il suo punto, mentre ciascuno de' due diversi in se stesso considerato si fa totalità, ed opera l' identità con l' altro. Solamente il disparire dell' unilateralità de' due in loro stessi, fa che l' identità non sia unilaterale.

242.

c) La seconda sfera sviluppa il rapporto del diverso, fino a quello che è, cioè fino alla contraddizione di se stesso nello infinito progresso, che in fine si scioglie quando il differente sia posto come è nella nozione. Esso è il negativo del primo, e come identità con se stesso è pure la negatività di se stesso. Da ciò l'unità, dove ambo i precedenti quali ideali, e momenti, son come dileguati, ed in pari tempo serbati. — Così la nozione, riligandosi a se stessa mediante il suo essere in sè, il suo differenziarsi, e 'l dileguarsi del differente, è la nozione realizzata; cioè la nozione, che racchiude nel suo esser per sè la coscienza delle sue determinazioni ; l' Idea; che in questa fine sta come l' assoluto Primo (nel metodo) : e mentre in sulle prime il principio parea un immediato e l' Idea un risultato ; or si riconosce che l' Idea è l' unitotalità.

242.

In questa guisa il metodo non è una forma estrinseca, ma l'anima e la nozione del contenuto, dal quale si differisce in quanto che i momenti della nozione, anche in loro stessi, nella loro determinazione, vengono con ciò ad apparire come totalità della nozione. Poichè questa determinazione od il contenuto si riferisce con la forma all'Idea, questa si presenta come sistematica totalità, che non è se non una Idea, i cui particolari momenti sono essa stessa in quanto che per la dialettica della nozione apporta il semplice Esser per sè dell'Idea. — La scienza così ha in mira di abbracciare la nozione di se stessa come la pura Idea, per la quale l'Idea è.

244.

L'Idea, che è per sè, considerata in questa identità con se stessa, è la contemplatrice e la contemplata Idea della natura: come contemplatrice è l'Idea posta nell'unilaterale determinazione dell'immediato, o della negazione per estrinseca riflessione. L'assoluta libertà dell'Idea sta non solo nel passare alla vita, e lasciar apparir questa in sè come finita conoscenza, ma anche nel decidersi, per l'assoluta verità di se stessa, a slacciare da sè, qual natura libera, il momento della sua particolarità, della sua primitiva determinazione, dell'Esser altro; riapparendo come immediata Idea.

Dilucidazione. Noi siamo tornati alla nozione dell'Idea, con la quale abbiamo incominciato. Ma questo ritorno al principio è un progresso. Quello da cui si è cominciato era l'Essere, l'Essere astratto; ed ora abbiam noi l'Idea come Essere; e questa Idea, che è, costituisce la natura.

FINE

DEC -0 1941

Prossima pubblicazione

HEGEL

FILOSOFIA DEL DIRITTO

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Sept. 2004

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 021 051 495 8